SOCIOLOGÍA DEL SABER

MAX SCHELER

Ediciones el**aleph**.com

Editado por
el**aleph**.com

I
ESENCIA Y CONCEPTO DE LA SOCIOLOGIA CULTURAL

LA ESTÁTICA Y LA DINÁMICA DEL SABER Y LA LEY FUNDAMENTAL DE LA CAUSACION HISTORICA

Las consideraciones siguientes persiguen un fin limitado. Quieren poner de manifiesto la unidad de una *sociología del saber* como una parte de la *sociología cultural* y ante todo desplegar sistemáticamente los problemas de tal ciencia. No pretenden resolver definitivamente ninguno de estos problemas; pero sí quieren discutir a fondo las direcciones y los caminos por donde le parece al autor que se encuentran sus soluciones. Tratan de introducir una unidad sistemática en una rapsodia, en un conjunto desordenado de problemas efectivos, en parte ya plenamente atacados por la ciencia, pero en parte sólo abordados a medias o sólo sospechados, como son los problemas que plantea el fundamental hecho de la naturaleza *social* de todo saber, de toda conservación y transmisión de un saber, de toda ampliación y promoción metódica del saber.

Necesariamente habrá que tocar las relaciones de la sociología del saber con la ciencia del origen y de la validez del saber (teoría del conocimiento y lógica), con el estudio genético-evolutivo y psicológico-evolutivo del saber, desde el animal hasta el hombre, desde el niño hasta el adulto, desde el primitivo hasta el civilizado, desde un estadio hasta otro estadio dentro de las culturas en madurez, esto es, las relaciones con la psicología evolutiva, con la historia positiva de todas las formas del saber, con la metafísica del saber, con las restantes partes de la sociología cultural (sociología de la religión, del arte, del derecho) y con la sociología real (sociología de los grupos étnicos, políticos y económicos y de sus cambiantes "instituciones").

Para fijar el *concepto genérico* de "sociología" nos servirán sólo *dos notas*. Primera, que esta ciencia no trata de hechos ni sucesos individuales, sino de *reglas, tipos* (tipos medios y tipos ideales lógicos) y, donde es posible, de *leyes*. Y segunda, que analiza todo el inmenso contenido, subjetivo y objetivo, de la vida humana (preferentemente), como quiera que se llame este contenido, y lo estudia tanto descriptiva cuanto causalmente, pero exclusivamente desde el punto de vista de su determinación *efectiva*, no de su determinación "normativa" o por un deber ser ideal, o sea, de su determinación por las *formas de unión y de relación* sucesivas y simultáneas que existen entre los hombres, tanto en lo que viven, quieren, hacen, comprenden, en su acción y reacción, cuanto en forma objetivamente real y causal, esto es, en una forma tal que en modo alguno cae ni necesita caer dentro de la "conciencia de

algo" propia de los hombres afectados por la unión o relación.[1]

Las primeras *divisiones* de la sociología, que nos limitamos aquí a indicar sin fundamentarlas, se nos presentan desde los siguientes puntos de vista. 1. Consideración de *esencias* e investigación de hechos *accidentales*, esto es sociología *pura* = apriorística y sociología *empírico-inductiva*[2]. 2. Conexión y relación simultánea o sucesiva de los hombres y de los grupos, esto es, *estática* y *dinámica* sociológicas (Comte). Lo que distingue de toda filosofía de la historia a la dinámica sociológica es que ésta elimina toda consideración de fines, valores y normas objetivamente mentados, o sea, la posición rigurosamente causal y (técnicamente) limpia de toda valoración, lo que no excluye, naturalmente, el hacer referencia a la estimación de los valores, a los ideales, etc., como factores causales psíquicos e históricos. 3. Investigación de aquel ser y obrar, de aquel modo de valorar y conducirse el hombre que de-

---

[1] Rechazamos por consiguiente, el restringir la sociología a los "contenidos con sentido" inteligible, subjetivos y objetivos (= espíritu), como hace Max Weber. Suponiendo que alguien tenga, verbigracia una convicción acerca de la existencia de un principio divino, o acerca del curso de la historia de su pueblo, o acerca de la fábrica del cielo estrellado, "porque" pertenece a las clases privilegiadas o alas capas sociales oprimidas, porque es un funcionario prusiano o un culi chino, porque pertenece por su sangre a tal mezcla de razas y no a tal otra, no es necesario que ni él ni hombre alguno "sepa" este hecho, ni siquiera que lo "sospeche". Más aun: en último término, es para nosotros perfectamente válido el principio de Karl Marx según el cual es por el ser del hombre (pero no sólo por su ser económico, "material", como Marx entiende este principio) por el que se rigen toda posible "conciencia" y "saber" en el hombre, por el que se determinan los límites de lo que comprende y vive.

[2] Una parte capital de nuestra sociología pura, la teoría de las formas esenciales de las asociaciones humanas, la da la última sección de nuestro *Formalismus in der Ethik*, págs. 440-607.

pende de condiciones *preponderantemente espirituales* y se dirige a fines espirituales, esto es, "ideales"; e investigación, en su determinación social, de aquel otro modo de obrar, valorar y conducirse que está dirigido *preponderantemente* por *impulsos* (impulso de reproducción, impulso de nutrición, impulso de poder) y, al par, dirigido intencionalmente a la modificación *real* de realidades. Este "preponderantemente" -pues todo acto real de un hombre es espiritual e impulsivo al par- y, dicho con más rigor, la intención dirigida *definitivamente* hacia un fin ideal o hacia un fin real, es el principio con que distinguimos entre una *sociología cultural* y una *sociología real*. Cierto que también el físico, el pintor, el músico, modifican la realidad cuando hacen experimentos, pintan o componen, pero la modifican sólo para alcanzar un fin *ideal*, por ejemplo para conseguir un saber verdadero acerca de la naturaleza, para intuir y gozar ellos mismos y hacer intuir y gozar a los demás un contenido con sentido y valor artístico, etc. Y cierto que, por otra parte, el director de empresa, como el simple trabajador industrial menos cualificado, o sea, el hombre como ente productor y consumidor en general, todo trabajador cuyo fin último es la modificación de una realidad (el técnico práctico, a diferencia del sabio y del tecnólogo, por ejemplo), el político profesional, como aquel que emite su voto en las elecciones, todos se las han con una multitud de actividades preparatorias, específicamente espirituales, dirigidas hacia algo ideal, pero sólo se las han con ellas en vista de un fin *real*, esto es, para producir una modificación de la realidad. En un caso termina la actividad en el mundo ideal; en el otro caso, en el real. Nosotros rechazamos como un espiritualis-

mo necio todas aquellas doctrinas que quieren definir, verbigracia, la economía sin recurrir al impulso de nutrición, el Estado y las entidades semejantes a él sin recurrir a los impulsos de poder, el matrimonio sin recurrir a los impulsos sexuales. No tiene sentido afirmar que la economía no tiene en sí nada que ver con el impulso de nutrición y con la nutrición efectiva de los hombres, puesto que hay editoriales y negocios artísticos, puesto que se pueden comprar y vender libros y claveles, puesto que también los animales tienen un impulso de nutrición y se nutren de hecho sin necesidad de una economía. La economía estaría entonces definida y dirigida de un modo espiritual y racional exactamente en el mismo sentido que el arte, la filosofía, la ciencia, etc. Pero no es así. Sin el impulso de nutrición y el fin objetivo a que sirve biológicamente, la nutrición misma, no habría economía- ni tampoco editoriales, ni comercio de objetos de arte. Sin el impulso de poder no habría Estado, ni política cultural del Estado, ni derecho promulgado por el Estado, cualquiera que fuese el asunto que regulase. Lo único justo en la tesis anterior es esto: que sin el espíritu y la regulación normativa establecida por él, no habría economía, ni Estado, etc. *Y por esto es supuesto necesario de la sociología cultural una teoría del espíritu humano y de la sociología real urca teoría de los impulsos humanos*[3].

Esta última división de la sociología en sociología cultural y sociología real, en sociología de la *supraestructura* y de la

3 En mi *Antropología filosófica* desarrollaré extensamente ambas teorías. El hecho de que una teoría de la evolución de los impulsos humanos y una energética de los impulsos es el fundamento de toda sociología real lo ha reconocido Mac Dougall con más claridad que nadie en estos últimos tiempos.

infraestructura del contenido total de la vida humana, es ciertamente una división que establece dos polos extremos, pero en cuya esfera hay, sin embargo, una multitud de transiciones intermediarias: por ejemplo, la técnica, cuya forma depende tanto de factores económicos como jurídico-políticos, científicos, etc.; o en oposición a un arte "puro", un arte de fines utilitarios, o un arte condicionado por las valoraciones y los ideales de los poderosos, verbigracia, de una casta religiosa dominante. Pero justamente es un problema capital de la sociología el caracterizar tipológicamente en la dirección de estos dos polos un fenómeno condicionado sociológicamente, y el determinar según ciertas reglas lo que en él esté condicionado por el despliegue espontáneo y autónomo del espíritu, por ejemplo, la evolución racional y lógica del derecho por la lógica del sentido inmanente a la historia de la religión, etc., y lo que en él esté determinado por los *factores reales* de las "instituciones" correspondientes y de la causalidad propia *de ellas*, factores sociológicos condicionados siempre por una "estructura de impulsos". Mas sin la distinción enunciada entre sociología cultural y sociología real no puede la sociología resolver este problema. Esta división es, además, una división fundada *ontológica* y no sólo "metodológicamente", pero una división provisional por respecto al fin último de la sociología, en tanto que el problema último y peculiar de ésta estriba en el descubrimiento de las formas y del orden de sucesión en que colaboran los factores ideales y reales, los condicionados por el espíritu y los condicionados por los impulsos, que determinan el contenido de la vida humana, siempre y *por esencia* condicionada en parte socialmente. Más

aun: yo veo un fin supremo de toda sociología supradescriptiva y supraclasificatoria, esto es, de toda sociología *causal*, en el conocimiento de una suprema *ley del orden de sucesión en la actuación* de los factores ideales y reales determinantes del contenido de la vida total de los grupos humanos y condicionados a su vez "sociológicamente", esto es, por las relaciones entre los hombres, las formas de relación y las agrupaciones, no una ley de la secuencia temporal en el sentido de una sucesión fáctica de los fenómenos de la historia humana, que es lo que ha sido el ideal de A. Comte, ideal falso e incluso lógicamente un contrasentido, puesto que la historia humana sólo transcurre *una vez*. No se trata, pues, *tan sólo* de unas reglas que afecten a las fases por que pasen las relaciones de poder económico, o las relaciones de las formas de reproducción (para mencionar la división superior de los factores reales) de los diversos grupos y culturas en su ir siendo en el tiempo, o bien que afecten a la religión, la metafísica, la ciencia, el arte, el derecho, en su ir siendo en el tiempo como "factores ideales", sino que, por importante que pueda ser este problema descriptivo como problema provisional, trátase de algo muy distinto, a saber, de una *ley del orden en la actuación de los factores ideales y reales* de la cual se infiera el todo indiviso del contenido de la vida de los grupos en *cada* momento del curso sucesivo histórico-temporal de los procesos de la vida humana social; no de una ley de lo sido y acabado en la sucesión del tiempo, sino de una ley *del posible llegar a ser* dinámico de cuanto ha llegado a ser en el *orden* de la causalidad temporal.

Una "ley" semejante -como la persigo hace años y creo haberla encontrado en principio, sin poder ofrecer aquí la prueba *plena*[4]- tendría una serie de propiedades que se pueden indicar exactamente.

1. Esta ley determina, en primer término, la *forma* de cooperación con que en principio influyen sobre el posible curso del ser y del acontecer histórico-sociales, sobre la conservación y la modificación, los factores ideales y reales, el espíritu objetivo y las relaciones reales de la vida, así como su correlato subjetivo humano, esto es, la respectiva "estructura del espíritu" y la "estructura de impulsos". En este punto, nuestra tesis es la siguiente. El espíritu en sentido subjetivo y objetivo, como espíritu, además, individual y colectivo, determina pura y exclusivamente la *esencia* de los contenidos de la cultura, los cuales pueden, en cuanto así determinados, *llegar a ser*. Pero el espíritu como tal no tiene originariamente en sí o por su naturaleza *el menor rudimento* de "fuerza" o de "eficiencia causal" para dar la *existencia* a aquellos sus contenidos. El espíritu es un "factor de determinación", pero izo un "factor de realización" *del posible curso de la cultura*. Factores de realización *negativos*, o factores reales de *selección* de entre el *ámbito* objetivo de lo *posible* por obra de una motivación espiritual inteligible, son siempre las relaciones reales de la vida, condicionada por impulsos, esto es, la peculiar combinación de los factores reales, de las relaciones de poder, de los factores económicos de la producción y de las relaciones cualitati-

4 Una fundamentación mucho más profunda de la ley la aportará el tomo IV y último de nuestras *Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre*, titulado *Die Problema der Geschichtsphilosophie*.

vas y cuantitativas de población, más los factores geográficos y geopolíticos correspondientes. Cuanto más "puro" el espíritu, tanto más impotente en el sentido dé una *acción* dinámica sobre la sociedad y sobre la historia[5]. Este es el gran elemento de verdad que es común a toda interpretación escéptica, pesimista, naturalista de la historia, de la económica como de la racial, de la política, pura como de la geográfico-geopolítica. Unicamente allí donde se unen "ideas", de la especie que sean, con intereses, impulsos, impulsos colectivos o "tendencias", como nosotros llamamos a estos últimos, consiguen *indirectamente* un poder y una posibilidad de eficiencia causal, las ideas, por ejemplo, religiosas o científicas. Factor de realización *positivo* de un contenido con sentido puramente cultural es, por el contrario, siempre el acto *libre* y la libre *voluntad* del "pequeño número" de personas -en primer lugar jefes, modelos, *pioniers*- que son imitadas por un "gran número", por una multitud, en virtud de las conocidas leyes del contagio, de la imitación o copia voluntaria e involuntaria. Así es como se "propaga" la cultura[6].

Distinta es la relación de determinación entre los factores ideales reales existentes y determinadas y sus correlatos subjetivos en los hombres (estructura del espíritu y de los impulsos) cuando se trata de factores *reales en germinación*, por ejemplo, las relaciones internacionales de poder político, las

---

[5] El *descenso* del nivel del valor en toda cosa del espíritu, por ejemplo de una determinada religión, de una forma de arte, con la ascendente difusión y conquista de poder entre las masas es, por ende, una ley inderogable de toda realización de sentidos y valores por el hombre.

[6] La ley de los pocos *pionniers* y de tos muchos imitadores la ha expuesto por primera vez G. Tarde en su libro *Les lois de l'imitation*.

relaciones económicas de producción, las mezclas y los conflictos de razas. El *ámbito* de su "posibilitación" objetiva y real no está determinado *ni* en su existencia, *ni* en su esencia por los factores ideales, sino *sólo* por los factores reales dados y su naturaleza. Comparado con ellos, todo esto que llamamos "espíritu"; tiene sólo (justamente a la inversa que antes) una significación de "derivador" negativo, esto es, una significación *causal* de interpolador o de supresor de obstáculos, y, además, una significación de realización en principio *sólo* negativa; o, en general, no tiene significación alguna como determinante de la esencia. El espíritu *humano* -el personal como el colectivo- y la voluntad humana sólo pueden hacer aquí una cosa: interpolar o suprimir obstáculos (dejar suelto) a aquello que quiere entrar en la existencia sobre la base de la causalidad evolutiva real, rigurosamente autómata y *ciega* para todo sentido. Si el espíritu se propone fines que afecten a la esencia y a la transformación de los factores reales y que no se encuentren al menos dentro del ámbito de la conexión causal *propia de* los factores reales, es como si mordiese en granito y su "utopía" se desvanece en la nada. La llamada economía planificada, o una "constitución política universal", o un proyecto legislativo de eugenesia y selección racial, son ejemplos de semejantes utopías.

Por otro lado, es siempre una empresa *radicalmente errónea* querer deducir *unívocamente* de las *relaciones reales de la vida*, sean étnicas, económicas, políticas o geopolíticas, el contenido con sentido y con valor positivos de una religión dada, de un arte, de una filosofía y una ciencia, de una creación jurídica. El estado de las relaciones reales, la correspondiente combina-

ción de los factores reales, sólo "explica" aquello que no ha llegado a ser, a pesar de hallarse comprendido en el *ámbito* de determinación esencial e intrínseca de la historia del espíritu religioso o jurídico con arreglo a las leyes de su propio sentido[7], y bien que desde el punto de vista de la pura historia del espíritu fuera en potencia tan *capaz* de llegar a ser como lo que ha llegado a ser efectivamente. Rafael necesita un pincel; sus ideas e intuiciones artísticas no lo crean. Necesita, además, clientes política y socialmente poderosos que le encarguen de glorificar los ideales *de ellos*; de otro modo no hubiera podido manifestar su genio. Lutero utilizó los intereses de los príncipes y de las ciudades, el particularismo de los señores territoriales, utilizó la ambición de la burguesía; sin estos factores no habría tenido lugar la difusión de las *doctrinas* del *espíritus sanctus internus* lector de la Biblia y de la *sola fides*. Así, pues, como por un lado rechazamos *a límine* todas las interpretaciones sociológicas naturalistas del origen del *contenido* con sentido y espiritual de la cultura, de igual modo tenemos que repudiar, por otro lado, y en el terreno de la pura sociología cultural, toda teoría que sostenga (como Hegel haría) que el curso de la historia de la cultura es un proceso *puramente* espiritual y determinado *por la lógica de un sentido*. Sin la fuerza selectivo-negativa de las relaciones reales y sin la *libre* causalidad volitiva de las *personas* "protagonistas" -aun cuando esta libertad sólo pueda referirse al "si" o al "si no" de la acción, *nunca* a la cuestión del "*qué*", propia de la lógica del sen-

[7] No necesito decir que las leyes del *sentido* no tienen nada que ver con los contrarios "verdadero-falso", "bueno-malo", "bello-feo", "sagrado-profano" y análogos contrarios de *valor*

tido- no se seguiría absolutamente nada de los factores de determinación puramente espirituales, ni siquiera en el terreno de la cultura espiritual pura y purísima. Mucho menos, naturalmente, en el terreno de las realidades de que trata la sociología real. Estas realidades siguen en su existencia, esencia y valor (o sea, también en lo llamado "progreso" y "decadencia") su curso *fatal*, su marcha rigurosamente *necesaria* y "ciega", vista desde la idea de) valor y la idea del ser que tiene el espíritu *humano* subjetivo[8]. Una sola cosa le queda al hombre como soberano e indeclinable privilegio: el poder, gracias a su espíritu, si no calcular lo venidero, al menos "contar con ello" en una *expectativa* por lo demás siempre hipotética y sólo probable; y luego, gracias a su voluntad, interpolar provisionalmente obstáculos, impedir la llegada a la existencia de algo que en otro caso sobre-vendría, o bien acelerar o retrasar otras cosas *en la serie del tiempo y según su medida -no en el orden del tiempo*, que está predeterminado y es inmutable-, aproximadamente como lo hace el catalizador en el proceso de la combinación química.

En la cultura espiritual hay, pues, potencialmente "libertad" y autonomía de los acontecimientos en cuanto a su esencia, sentido y valor, pero una libertad y autonomía siempre *susceptible de suspensión*, en su expresión real, por obra de la causalidad propia de la "infraestructura". Pudiera llamársele "LIBERTE modifiable".

En el campo de los factores reales sólo hay, a la inversa, aquella "FATALITE *modifiable*" de que ha hablado certera y

---

[8] Del "sentido" metafísico de estas fatalidades prescindo aquí expresamente.

justamente A. Comte. Allí actúan las relaciones reales suspensivamente sobre lo que sale en efecto de las potencias espirituales. Aquí actúa el espíritu suspensivamente en el sentido del aplazamiento temporal de lo que responde al curso fatal de las tendencias históricas.

2. Una segunda propiedad de la ley de los factores causales que buscamos es la de abarcar y enlazar en una unidad tres formas y relaciones estáticas y dinámicas:

a) Las relaciones de los factores ideales *entre sí*: a) estática-mente, b) dinámicamente, c) de suerte que también los "estados" correspondientes a los distintos momentos, la "estática", se presenten como una consecuencia, como la *imagen momentánea* y relativa que ofrece la dinámica, esto es, siempre como un sedimento de *capas* formadas por la acción de fuerzas unas veces antiguas, otras veces nuevas;

b) Las relaciones de las distintas especies de factores reales *entre sí* -de nuevo en los mismos tres aspectos;

c) Las relaciones de los tres grupos principales de factores reales con las distintas especies de factores ideales - naturalmente, dentro del ámbito definido por la ley general de los factores ideales y reales que acaba de ser formulada y caracterizada.

En todos los tiempos y dondequiera que nos las habemos con la sociedad humana, nos encontramos con un "espí-

ritu objetivo"[9], esto es, con un contenido dotado de un sentido e incorporado en alguna materia o en actividades psicofísicas reproducibles, por ejemplo, instrumentos, obras de arte, lengua, escritura, instituciones, costumbres, usos, ritos, ceremonias, etc., y, correspondiéndole subjetivamente con perfecta exactitud, una cambiante *estructura del "espíritu"* del grupo, que posee para el individuo una significación y un poder que le ligan más o menos o son vividos como "obligatorios". *¿Es que hay un orden en el cual se fundamenten entre sí con arreglo a una ley* estos contenidos objetivos de la cultura dotados de un sentido y los complejos de actos espirituales en los que estos contenidos se constituyen, en los que se "conservan", lo mismo que se modifican? ¿Cómo se conducen *genéticamente* entre sí, por ejemplo, el mito y la religión; el mito y la metafísica, el mito y la ciencia, la leyenda y la historia, la religión y el arte, el arte y la filosofía, la mística y la religión, el arte y la ciencia, la filosofía y la ciencia, o el reino de los valores y la existencia y esencia del mundo teóricamente "admitido" en cada caso? Las simultáneas referencias de sentido y las relaciones genéticas (las motivaciones) entre estos complejos objetivos dotados de un sentido son enormemente numerosas y *cada una* de estas relaciones requiere una extensa investigación especial. Podría opinarse que todo ello se encuentra, efectivamente, de algún modo en dependencia "recíproca" y en la llamada intermotivación, pero sin que haya *un orden y una ley* según los cuales se fundamenten estas cosas. Nosotros

[9] Una división de las formas del "espíritu objetivo" digna de atención la ha dado recientemente Hans Freyer en su libro *Zur Theorie des objektiven Geistes*, 1923.

somos de una opinión enteramente opuesta, sin que podamos probarla *aquí* por extenso. Hay entre los factores ideales dependencias *esenciales*, y no sólo existenciales y accidentales, en lo que hace a su ser y a su venir a ser, por difícil que sea el descubrirlas. Hay tales dependencias, por ejemplo, entre la religión, la metafísica, la ciencia positiva, entre la filosofía y la ciencia positiva, entre la técnica y la ciencia positiva, entre la religión y el arte, etc. Responden exactamente al *orden genético y estructural* ("fundamentación") de los actos dados en la esencia del espíritu humano. El conocer el valor y el conocer el ser; el estimar valores o el preferir valores por un lado, y el querer y obrar, por otro; el percibir o el representarse objetos y el moverse por obra de impulsos de una determinada *dirección* (como condición de tales percepciones); el impulso práctico de la voluntad y del movimiento y el impulso expresivo sin finalidad; el pensar y el hablar, por ejemplo, no se erigen unos sobre otros "tan pronto de este modo como de aquel", sino siguiendo leyes rigurosas de su esencia[10]. En una *teoría de la*

---

[10] Además de las leyes esenciales de la fundamentación estática de actos hay las leyes de la *marcha* de la evolución, hasta aquí casi ignoradas en su significación lógica y que no tienen que ver ni con las llamadas reglas de las fases advertidas en una pluralidad de series evolutivas de hechos (que se obtienen comparando estas series), ni con las meras líneas "directrices", según se las llama, de *una* evolución efectiva y que no puede repetirse (por ejemplo, la evolución de la Humanidad terrestre o *del* Estado prusiano), en nada de lo cual tiene sentido hablar de leyes. Una "dirección" puede inferirse de la comparación de las fases temporales de un grupo (dirección principal, dirección secundaria, callejón sin salida, rodeo, etc.), pero no es nunca una "ley". La ley de la *marcha* de la evolución es, por el contrario, una ley *esencial* del tránsito de un grado a otro de la evolución, de suerte que los puntos fácticos y particulares iniciales y terminales de la evolución siguen libremente variables. La ley domina todas las evoluciones efectivas *posibles*.

esencia del espíritu humano, lo más universal posible, es donde hay que anclar en último término, por tanto, todas las dependencias fácticas entre los contenidos objetivos de la cultura encontradas empíricamente. Quien hable aquí de una "interacción" cualquiera, yerra. Pero dentro del marco muy general y formal de estas leyes de los actos espirituales hay *estructuras especiales y organizaciones funcionales de los espíritus de los grupos*, las cuales cambian, nacen y perecen, y su descubrimiento representa el más alto fin que ha de proponerse el conocimiento inicialmente descriptivo de la cultura histórica e individual de un grupo considerada en *todos* sus aspectos y en todas las especies de sus valores y bienes. Prescindiendo de las leyes esenciales más generales del espíritu -que no son, justamente, leyes de "un" espíritu real, de un grupo real o de una individualidad-, puede anticiparse que el espíritu sólo *existe* en una *pluralidad concreta* de grupos y culturas infinitamente diversos.

Es, por lo tanto, inútil y hasta perjudicial el hablar de una "unidad de la naturaleza humana" como supuesto *fáctico* de la ciencia histórica y de la sociología. *Una común* ley de estructura y de estilo impera sólo sobre los vivientes elementos culturales de *un* grupo, impera sólo sobre la religión y el arte, la ciencia y el derecho de *un* concreto cultural. Ponerla de manifiesto para cada grupo en las principales fases de su desarrollo es uno de los más altos fines que puede proponerse la historia *del espíritu*[11]. Negamos, pues, sin restricciones, como *supuesto* de la sociología, toda idea de una razón como aparato

[11] Esto es, la historia de la formación, crecimiento, decadencia y modificación estructural *del espíritu mismo*, no de sus productos y obras.

funcional *determinado*, fáctico, innato y dado a *todos* los hombres desde un principio -este ídolo de la época de la Ilustración y del propio Kant-, así como la teoría del origen monofilético del hombre, las más de las veces estrechamente unida a la idea anterior. La unidad del espíritu y la consanguinidad de todas las razas podrá ser un *objetivo* de toda ciencia histórica -de hecho toda historia es entre otras cosas historia de la nivelación entre las sangres-, pero un *punto de partida* de los acontecimientos y un supuesto de la sociología, no lo es, con seguridad[12]. El *pluralismo* de los grupos y las formas de la cultura es más bien la posición de donde ha de partir toda sociología. La génesis de las estructuras del espíritu admitidas en cada caso como relativamente "primitivas" podemos "comprenderla" en principio, pero no en concreto; esto es, podemos comprender cómo pueden y tienen que surgir de un espíritu amorfo estructuras del espíritu propagadas luego por la tradición, *si* efectivamente surgen; a saber: por una "funcionalización" paulatina que experimenta la auténtica aprehensión de las ideas y de las conexiones entre las ideas (a base de lo real "accidental")- una "funcionalización" que es llevada a cabo en primer término por *pionniers* y más tarde "collevada y rellevada a cabo" por las masas, pero no "imitada" desde fuera como los movimientos y las acciones. Por consiguiente, *pueden* muy bien los aparatos espirituales y racionales de todo gran período de cultura ser sólo parcial e inadecuadamente verdaderos y válidos para el ser, sin que

[12] Esta teoría monista, aquí rechazada, de la "naturaleza racional humana" es un supuesto del "humanismo", que es a su vez *exclusivamente* europeo (así también E. Troeltsch, en su *Historismus*) que lo tomó a la doctrina de la Iglesia, limitándose a borrar la caída y el pecado original.

necesiten serlo, naturalmente, y sin *menoscabo de su pluralidad y diversidad*[13]. *Pues todos ellos surgen, en efecto, de la aprehensión del reino óntico uno* y jerárquico de las ideas y de los valores que entrecruza esta realidad "accidental" del mundo. Escapamos, pues, a un relativismo filosófico, como aquel a que sucumbe, por ejemplo, Spengler, a *pesar* de admitir una *pluralidad* de organizaciones racionales. Pero no escapamos a este relativismo porque neguemos o restrinjamos, como ciertas filosofías contemporáneas de los valores, absolutistas y caprichosas, el hecho, fácil de comprobar, de la *relatividad* de las organizaciones racionales mismas, y sucumbamos a un "europeísmo" igualmente caprichoso, o a otra posición cualquiera que se haya tomado siguiendo simplemente la pauta de *una* cultura y que sin embargo tenga esta "localización" por válida para todo hombre y toda historia; ni tampoco porque, como, por ejemplo, desea, de un modo harto extraño, Troeltsch,[14] "afirmemos" esta nuestra localización europea, *a pesar* de conocer su relatividad, con un mero postulado, esto es, "*sic volo, sic jubeo*"; sino que escapamos a él porque - análogamente a como en su terreno lo ha hecho la teoría de Einstein- suspendemos, por decirlo así, infinitamente más alto que todos los sistemas de valores existentes *de hecho* en la historia hasta el presente, el reino *absoluto* de las ideas y los valores correspondientes a la idea esencial del hombre; y así,

---

13 Sobre "funcionalización" del conocimiento de las esencias objetivas he tratado a fondo en el segundo tomo del libro *Von Ewigen im Menschen*, 2 ed., págs. 167 y sgts.

14 Cf., E. Troeltsch, Der Historismus und seine Ueberwindung v., asimismo, sus conferencias de Inglaterra, editadas por Friedrick von Hügel, pág. 76 y sgts.

por ejemplo, consideramos todos los órdenes de *bienes*, órdenes de *fines*, órdenes de *normas* de la sociedad humana, en la ética, la religión, el derecho, el arte, como *absolutamente* relativos e histórica y sociológicamente condicionados por la posición de cada caso, no conservando nada más que la *idea* del *logos* objetivo y eterno, penetrar en cuyos superlativos misterios, bajo la forma de una *historia* esencialmente *necesaria* del espíritu, no es cosa de *una nación*, ni de un círculo de cultura, ni de *una* edad cultural, ni de todas las edades culturales habidas hasta aquí, sino de *todas juntas* con inclusión de las futuras, en una *cooperación solidaria*, espacial y temporal, de sujetos culturales insustituibles por individuales y únicos. En concreto y en detalle no podemos explicar las estructuras espirituales de los grupos, admitidas como "primitivas", igual que tampoco podemos explicar el "espíritu" en general, como *supuesto primario* de una historia humana, más aun, del hombre mismo (de su "idea"), partiendo de las funciones psíquicas de sus antepasados animales[15].

En el mejor de los casos, sólo podemos mostrar cómo evolucionan y salen de un modo comprensible, y obedeciendo a leyes de sentido, *unas estructuras de otras estructuras*, por ejemplo, la sucesión de los estilos del arte occidental, de las formas de la religión, etc.

En riguroso contraste con esta evolución de las *estructuras del espíritu*, saliendo unas de otras según leyes de la marcha de la evolución, colocamos el fenómeno de la *acumulación de las*

---

15 En mi *Antropología* aportaré pruebas rigurosas de las afirmaciones anteriores y para justificar el término "idea" del hombre a diferencia del concepto empírico "animal humano".

obras, que responden exclusivamente a *una* estructura del espíritu y a una unidad cultural limitada en el espacio y en el tiempo. Como nosotros admitimos una verdadera y auténtica *génesis* de toda estructura apriorística, funcional y subjetiva del espíritu humano -y no su *constancia*, como Kant-, tenemos que rechazar, del modo más resuelto, las teorías, *todas* las teorías que *sólo* ven en la historia del hombre una acumulación de productos y de obras, pero no una evolución y, transformación de las *facultades* espirituales del hombre y en primer término del *aparato* subjetivo apriorístico de toda forma de pensar y valorar. Cierto que, como rechazamos sin restricciones *toda herencia* de cualidades psíquicas adquiridas, por lo menos que pueda tener importancia para la cultura (de acuerdo con Weismann, con la moderna teoría exacta de la herencia, y ahora también Bumke, v. *Kultur und Entartung*), el organismo psicofísico humano *no* se ha modificado esencialmente, a nuestro parecer, dentro del tiempo histórico, a no ser por la misma *influencia de la cultura*, ya admitida por anticipado. Repudiamos, por ende, la teoría que domina toda la sociología de H. Spencer: las estructuras del espíritu habrían sido adquiridas por la "especie" y transmitidas hereditariamente al individuo. Mas, para nosotros, no es válida, en modo alguno, la conclusión que saca Weismann: la historia entera de la cultura es *sólo* acumulación. Lo mismo Weismann que Spencer suponen, en efecto, que lo condicionado *unívocamente* por el sistema psicofísico del hombre no es sólo la parte psíquico-vital que compartimos en esencia con los antropoides superiores -condicionamiento que también nosotros afirmamos-,sino además, el "espíritu", la "razón".

Nosotros negamos esto[16], afirmando, por el contrario, que el espíritu del hombre es para la sociología, psicología, biología e historia simplemente un *supuesto* que hay que aceptar y un problema, a lo sumo, de orden metafísico y religioso, pero no del orden de la ciencia empírica positiva. Pero si es así, es el espíritu mismo y son *también sus fuerzas*, y no sólo suma de los productos que brotan de él en un *estadio* determinado de su desarrollo por virtud de las condiciones cambiantes de sangre y de medio, lo sometido a un *verdadero y efectivo desarrollo espontáneo*, que *puede* significar, según los casos, un progreso y un crecimiento, pero también un retroceso y una decadencia; en todo caso, una modificación de su *constitución* misma. Modificaciones de las formas de pensar y de intuir, como en el tránsito de la *mentalité primitive*, según la ha descrito muy recientemente Lévy-Brühl, al estado de civilización, en que el humano pensar sigue ya el principio de contradicción y el principio de identidad; modificaciones de las *formas* del ethos como formas de preferir entre los *valores* mismos, no meramente de la distinta estimación que se hace de los bienes sobre la base de *una misma* ley de preferencia entre valores o ethos; modificaciones del sentimiento estilístico y de la voluntad artística misma (como se admiten desde Riegel en la historia del arte); modificaciones como la que va de la idea organológica del mundo, propia del Occidente hasta entrado el siglo XIII, a la idea mecánica del mundo; modificaciones como la que condujo de la preponderante agrupación de los

---

[16] He de remitir también aquí a mi *Antropología*, expuesta desde hace años y próxima a aparecer. Indicaciones sobre este problema diólas ya mi artículo *La idea del hombre* (*Revista de Occidente*, XL)

hombres en asociaciones familiares sin autoridad política a la edad de la "sociedad política" y del Estado, o de la forma de agruparse con preponderancia en "comunidad vital" a la de agruparse con preponderancia en "sociedad", o de la técnica preponderantemente mágica á la técnica preponderantemente positiva, son modificaciones de un *orden* de magnitud (no de una magnitud) completamente *distinto* del orden de las producidas por la *aplicación* cumulativa de un intelecto ya desarrollado, como el que responde, verbigracia, al modo de pensar occidental, o de las modificaciones de la "moralidad práctica" y de la mera adaptación de una forma de ethos a circunstancias históricas cambiantes (por ejemplo, del ethos cristiano al estado económico y social del fin de la Antigüedad, de la Edad Media y de la Edad Moderna)[17], o modificaciones simplemente *internas* al ámbito de la idea del mundo preponderantemente organológica o preponderantemente mecánica. Para la sociología de la dinámica del saber no hay nada más importante que esta distinción: si lo sometido a una modificación son las *formas mismas* de pensar, estimar en sus valores e intuir el mundo, o sólo *la aplicación* de estas formas a los materiales de la experiencia ampliados *cuantitativa e inductivamente*. Una criteriología precisa y exacta de esta distinción y de sus grados está todavía por hacer.

Un fenómeno general de toda evolución espiritual es, además, el proceso de la *diferenciación e integración* de los sectores de la cultura y de los actos espirituales y vivencias de valores que les sirven de base, proceso ya claramente visto por H.

---

[17] Cf. en mi *Ética* especialmente el capítulo sobre *Die Relativitätsstufen der Werte und des Wertens*, pág. 272 y sgts.

Spencer. Donde este proceso se refleja con más bulto y más nitidez es en el paulatino destacarse los tipos de *pionniers* y de jefes de los grupos y de las profesiones intelectuales; por ejemplo, el mago, el médico, el sacerdote, el técnico, el filósofo (el sabio), el erudito, el investigador, etc. Pero en la aplicación de este principio de la diferenciación y la integración es de fundamental importancia que se fije exactamente el *orden gradual* de esta diferenciación. Grandes errores se escriben justamente porque se establecen mal estos grados. Así, por ejemplo, es necesario reconocer que el saber religioso, metafísico y positivo, o, como también podemos decir, el saber de salvación, el saber de formación del hombre y el saber de producción o de dominación de la naturaleza, se diferencian *al mismo tiempo* del grado previo del intuir y pensar *mítico*-natural y *mítico*-histórico -el "soñar despiertos de los pueblos"- y sólo entonces emprenden una evolución ampliamente regida por leyes propias. Por considerar Comte, por ejemplo, lo mítico como religioso; por desconocer Comte, además, que en la Edad Moderna de Occidente en modo alguno *disminuye* la importancia de la religión frente a la metafísica, sino que se limita a *diferenciarse mucho más rigurosamente* de ella que en la Edad media, como también se separan, y no menos rigurosamente, una de otra la ciencia positiva y la metafísica -ya por el simple hecho de aparecer por primera vez aquélla como un *proceso infinito*, ésta como un *sistema* cerrado y personal-, se llegó a la teoría radicalmente *falsa* de la llamada "ley de los tres estadios", esto es, a la teoría de que el pensar eidético-metafísico sale "por evolución" del pensar religioso y el pensar positivo del metafísico. Comte tomó,

pues, por estadios temporales de una evolución lo que *de facto* es sólo un proceso de diferenciación del espíritu[18]. O bien: de la técnica mágica de las fuerzas naturales diferéncianse al mismo tiempo la técnica de dominación *positiva*, por un lado, la técnica de expresión religiosa *cultural* y la técnica de representación ritual de los procesos sagrados, por otro lado. Si se desconoce esto, prodúcense graves errores.

Análogamente tienen el arte y la técnica industrial (técnica instrumental), sin duda alguna, un punto de partida común en productos que expresan procesos psíquicos y *al par* resultan tales que pueden servir duraderamente a fines útiles[19]. Pero si se desconoce la conexión, verbigracia, en el sentido de derivar el arte del trabajo y de la técnica (como lo han hecho últimamente Semper en su obra sobre la evolución del estilo y en parte Bücher en *Arbeit und Rhytmus*) o, a la inversa, éstos de aquél (como hicieron los románticos y ahora demasiado precipitadamente también Frobenius), origínanse profundos errores. Teorías como la de Albert Lange, la *metafísica* es una "poesía en conceptos", o la tesis de W. Ostwald, el arte es una "forma de presentir la ciencia", o el error "gnóstico" de que la religión es esencialmente una decaída metafísica en "imágenes" para uso del pueblo, de las masas (Spinoza,

---

18 Cf. mi artículo sobre la ley de los tres estadios de Comte en *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I. Bd., *Moralia*.

19 Este principio vale con gran generalidad para todas las invenciones e instrumentos primitivos, por ejemplo, todas las formas primitivas de trabajar la tierra (azada, arado) o las formas primitivas de encender el fuego (rotación de un palo dentro de otro, etc.). Son siempre formas de expresión cultural de vivencias íntimas e instrumentos al par. La idea de la generación humana, la concepción de la tierra como madre que debe ser

Hegel, P. de Hartmann, Schopenhauer, etc.); o el error inverso de Bonald y Jaseph de Maistre, que la metafísica es siempre una religión popular oriunda de una revelación hecha por personas o una revelación primitiva y racionalizada simplemente más tarde; o que la metafísica es una profecía de índole religiosa o poética, racionalizada contra todo derecho, comprimida más tarde en un sistema (la "filosofía profética" de M. Weber y K. Jaspers); o, en general, todas las teorías que consideran sin más como "moribundas" una o dos de las tres formas del saber antes nombradas, fundándose en los particularísimos estratos evolutivos de una cultura estrictamente limitada, por ejemplo, la europea occidental moderna, como considera Comte las formas del saber de salvación y del saber metafísico, W. Dilthey simplemente la forma del saber "metafísico"[20]; todo esto son *graves* errores de un mismo tipo.

Son errores que se originan en falsas interpretaciones de los procesos de diferenciación e integración, y particularmente del *grado* de primitividad de los correspondientes productos del espíritu, y además, en considerar como típicos desde el punto de vista lógico-ideal ciertos fenómenos *secundarios* de cruce y mezcla entre los productos espirituales superiores de la cultura. Así, *puede* unirse, por ejemplo, la *mística* -

---

fecundada, es casi universalmente el ejemplo inspirador de estas invenciones.

[20] V.W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*; asimismo *Die geistige Welt*, I y II. En su excelente estudio preliminar muestra G. Misch afondo que D. se ha apartado cada vez más de la posición tomada en su primer período, de un matiz fuertemente positivista, a saber, que la metafísica es poesía de conceptos. L.c., pág. 61. Pero todavía en su ensayo *Das Wesen der Philosophie* se dice: Desde que ha sido destruida para siempre la ciencia universalmente válida de la metafísica..., l.c., pág, 370.

una categoría general de conducta espiritual definible con todo rigor: el saber de identificación inmediata y extática en la intuición y el sentimiento- tanto con una determinada *religión* y su dogma (mística índica, cristiana, sufí, judía, taoísta) como con una *metafísica* filosófica (por ejemplo, Plotino, Spinoza, Schopenhauer, Schelling, Bergson), tanto con el *contenido* espiritualista o naturalista de una idea del mundo (fría mística intelectual, por ejemplo, la de Plotino, o embriagadora mística vital, por ejemplo, el culto de Dionisos), tanto con una conducta preponderantemente teorética (mística contemplativa) como con una conducta práctica (mística ascético-práctica y fe en que la *unio* tiene lugar *en* la ejecución del acto voluntario obediente a una determinada norma suprema, por ejemplo, Tomás de Kempis). Siempre seguirá siendo, empero, "la" mística una categoría independiente dentro de las formas del saber o del participar en un principio absolutamente real y valioso, dado por supuesto y nunca emanado de las fuentes mismas del saber, y, más especialmente, un participar que *es y será siempre* (desde el punto de vista genético) un fenómeno secundario y tardío, por completo *increador* -un para atrás-. Si se desconoce esto, se intentará hacer, como muchos escritores eclesiásticos, de la mística ortodoxa cristiana "la" mística, y se desconocerá la naturaleza totalmente supraconfesional e incluso suprarreligiosa de ésta; o se intentará hacer de ella una fuente independiente de conocimiento "religioso"[21] o una fuente de conocimiento "metafísico", como, por ejemplo, el "intuitivismo" de Schopenhauer y

[21] Por ejemplo, recientemente H. Scholz en su *Religionsphilosophie*, 2 Aufl., Berlín, 1923.

Bergson. Las formas mixtas suponen precisamente la existencia de los tipos *puros*.

A esta parte de la sociología cultural que acabamos de esbozar únese estrechamente una *segunda* parte que se refiere a las *formas sociales de cooperación* espiritual más o menos organizada o inorgánica. Por lo pronto, las tres formas supremas del saber aparecen en todos los tiempos bajo formas sociales que responden esencialmente al más alto fin intencional del saber en cada una de las primeras y que son necesariamente diversas, de acuerdo con la esencia del objeto supuesto por cada una. Exactamente lo mismo vale para *todas* las formas fundamentales de actividad espiritual o cultural específica. Para la forma preponderantemente religiosa del saber de salvación hay comuniones, iglesias, sectas, asociaciones místicas "fluctuantes" o apenas organizadas, o simples direcciones unitarias del pensar teológico. Por otro lado, hay "escuelas de sabiduría" y comunidades *de formación* en el sentido antiguo, que combinan la enseñanza, la investigación, la práctica de la vida de sus miembros en una unidad que va más allá de la comunidad, frecuentemente más allá de la nación misma, y reconocen por común un "sistema" de ideas y de valores que afecta a la *totalidad* del mundo. Finalmente, hay las organizaciones de investigación y de enseñanza de la ciencia positiva, fundadas en la distinción de objetos y la división del trabajo, y más o menos estrechamente ligadas con las organizaciones de la técnica y la industria, o bien con determinadas asociaciones profesionales, de juristas, médicos, funcionarios: las "*corporaciones científicas*", como podemos llamarlas en general. Análogamente se desarrollan en las artes las escuelas de este y

de aquel "maestro". Todas estas formas desarrollan, según su índole, dogmas, principios, teorías, en fórmulas que se elevan por encima del lenguaje natural hasta la esfera del "lenguaje culto", o bien que se expresan en sistemas de signos "artificiales", de acuerdo con normas y con una "axiomática" convenidas y reconocidas en común. Las organizaciones del saber deben distinguirse todas, naturalmente, de aquellas formas de instrucción y aquellas "escuelas" en que los niños y jóvenes de las diversas edades *adquieren* el saber medio que corresponde al estado de cultura en la comunidad vital más amplia (tribus, pueblos, Estados, naciones, círculos culturales), o en que se *transmite* simplemente de generación en generación el estado de saber medio necesario socialmente a la generalidad; las cuales son, a su vez, distintas según las castas, estamentos y clases. En relación a estas organizaciones de *educación y enseñanza* representan las asociaciones nombradas en primer término una supraestructura desde la cual fluye muy *lentamente* el nuevo saber adquirido en ellas hasta penetrar en los cuerpos docentes de estas "instituciones escolares" de las comunas, ciudades, Estados, iglesias, cte. Los contenidos de saber antes nombrados deben distinguirse, además, de los productos mixtos de *intereses* colectivos y (presuntos) contenidos de saber que son comunes a los hombres por virtud de su pertenencia a un estamento, profesión, clase o partido, y que incluiremos bajo el título general de "*prejuicios*" de estamento, profesión, clase o partido. La peculiaridad de este *pseudo* saber es que la raíz de intereses colectivos que él tiene resulta siempre *inconsciente* para aquellos a quienes es común y que también les resulta inconsciente la circunstancia

de que este saber les es común *sólo* a ellos como grupo y sólo por virtud de la pertenencia a uno de estos grupos. Cuando estos sistemas tratan de dejar de ser "prejuicios" automática e inconscientemente formados y de justificarse en una reflexión consciente, parapetándose *detrás* de una dirección del pensar religioso, metafísico o científico positivo, o bien apropiándose dogmas, principios, teorías procedentes de aquellas organizaciones superiores del saber, surgen los nuevos productos mixtos de las "*ideologías*", cuyo ejemplo más potente dentro de la historia moderna es el marxismo, como una variedad de las "ideologías de oprimidos". El subordinar a las leyes genéticas de las ideologías la génesis de *todo* saber es una tesis específica de la interpretación económica de la historia. Un cierto recipiente para clarificar los prejuicios y las ideologías, lo forma ya la "opinión pública"[22], una actitud común en el juicio a los miembros "cultivados" de un grupo[23].

La sociología cultural tiene que diferenciar y definir estas formas de cooperación espiritual en una tipología ideal, y tiene que intentar además descubrir un orden de fases en la sucesión de estas formas dentro de *cada* todo cultural y otro orden de bases en el movimiento de las relaciones de poder entre estas formas de la organización del saber, por ejemplo, el paso del poder de la iglesia a la filosofía, de ambas a la ciencia, etc. En este asunto hay que tener siempre en cuenta la relación del contenido del saber, por ejemplo, de los contenidos de la fe, definida dogmáticamente o no dogmática-

---

[22] C.f. la excelente obra de F. Toennies, *Die öffentliche Meinung.*

[23] Sobre la esencia y el origen de las ideologías nacionales ef. *Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2 Bd., Nation, y además mi estudio sobre el "cant" en el apéndice de mi libro *Der Genius des Krieges*

mente, con las *formas* mismas de organización. Así, por ejemplo, requiere el propio *contenido* de la religión judía de Yahvé que esta sea la religión no proselitista de un pueblo elegido, que *un* "pueblo" sea su depositario. Así, excluye el contenido de todas las formas politeístas y henoteístas de la religión la religión universal (incluso como *aspiración*). Así, requiere el contenido de la teoría platónica de las Ideas en gran medida la forma y la organización de la Academia platónica. Así, la organización de las iglesias y sectas protestantes está determinada primariamente por el *contenido* mismo de la fe, el cual *sólo* puede existir en esta forma social y no en otra[24]. Y así requiere el objeto y la metodología de la ciencia positiva necesariamente la forma *internacional* de la cooperación de individuos reemplazables y de las organizaciones; el contenido y hasta simplemente el problema de una metafísica, por el contrario, la forma *cosmopolita* de cooperación constituida por el esfuerzo conjunto de espíritus nacionales individualmente distintos, insustituibles e irreemplazables, o bien de sus representantes. Las distinciones más generales, y primarias por su orden de magnitud, entre las formas posibles de organización del saber, son, empero, aquellas que se vinculan a las modalidades en que las culturas recorren las formas *esenciales* de agrupación humana en general, a saber, las formas de la horda fluctuante, la comunidad vital duradera (en el sentido de F. Toennies), la sociedad y la forma del sistema de solidaridad personal entre individuos autárquicos responsables aislada y

---

[24] Cf. E. Troeltsch, *Sozaillehren der chistlichen Kirchen*, etc., donde están excelentemente expuestas estas relaciones de contenido.

conjuntamente[25]. Pues estas distinciones marchan siempre y necesariamente a una -como sé muestra en lo que sigue- con distinciones en las *formas* de intuir y de pensar. El pensar, por ejemplo, dentro de la *preponderante* comunidad vital de un grupo histórico, tiene que ser *por necesidad* preponderantemente: 1. un pensar que conserve y pruebe un capital de verdad y de saber tradicionalmente dado, no un pensar que investigue y descubra, o sea, un "modo de pensar" y una lógica *vivos* que serán un "*ars demostrandi*", no un "*ars inveniendi*" y *construendi*; 2. un pensar cuyo método *tiene* que ser preponderantemente antológico y dogmático, no epistemológico y crítico; 3. un "modo de pensar" *realista*, no nominalista como en la sociedad, pero que, sin embargo, ya no tomará *las palabras* mismas por *las propiedades y las fuerzas* de las cosas, como los hombres de las hordas primitivas, donde, según la acertada expresión de Lévy-Brühl, *toda* adquisición de saber descansa en una "conversación" hombre con espíritus y demonios que se expresan y hacen oír en los fenómenos de la naturaleza un pensar cuyo sistema de categorías tiene que ser preponderantemente *organológico* (esto es, ideado a la vista del organismo y generalizado luego a todo), o sea, que también el *mundo* es para él una especie de "*ser vivo*", no un mecanismo como en la sociedad.

---

25 Una caracterización rigurosa de estas formas esenciales de asociación humana la he dado ya en mi Etica. Las distinciones apuntadas aquí han sido desarrolladas por Edith Stein: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 5 Bd., en *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. Análogos fines se ha propuesto Th. Litt en su obra *Individuum und Gemeinschaft*, 2. Aufl.

A pesar de la marcha en concreto radicalmente diversa que puede tomar la historia de una cultura espiritual y de sus productos, le están *trazadas por anticipado sociológicamente determinadas fases de índole muy formal*, de cuyos ámbitos no puede salirse tampoco lo propiamente "histórico", esto es, lo individual, lo que nunca retorna. Así, verbigracia, la universidad medieval (París, Praga, Heidelberg, etc.) en su facticidad histórica y la universidad moderna del Estado absolutista en su profunda transformación -primero por obra de la Reforma y del Humanismo, luego en la época del Absolutismo, finalmente después de la Revolución francesa por obra de la era liberal -es con seguridad un objeto que sólo puede describirse *históricamente* en su muy diversa evolución dentro de la de las diversas naciones. Pero el hecho de que esta universidad, en su estructura y plan de enseñanza, que refleja nítidamente el predominio de la teología, la filosofía y la ciencia en la sociedad medieval y en los estamentos, no sea en esencia un instituto de investigación en lengua viva, sino en primer lugar un instituto de tradición y transmisión "erudita" en una lengua muerta- éste no es un hecho histórico, sino *sociológico*. Podemos, por ende, estudiarlo igualmente en determinadas fases de la historia de la cultura árabe, judía y china, por ejemplo, en las instituciones formativas de la antigua China en relación a la China posterior al derrocamiento de la dinastía. Igualmente es el curso de la llamada "cuestión de los universales" en la filosofía medieval[26] un hecho que sólo puede conocerse de un modo histórico. Pero el hecho de que el *modo* de pensar

---

[26] Sobre el curso exacto de esta cuestión véase aun hoy K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*.

realista, como modo vivo de "pensar" *en efecto -no* como "teoría" lógica- preponderase en la Edad Media; en la Moderna, por el contrario, el *modo* de pensar nominalista, es otro hecho *sociológico*. El manifestarse la estructura categorial organológica de la idea medieval del mundo en el absoluto dominio del platonismo y aristotelismo; el empezar y el remontarse el pensar técnico-mecánico con Gilbert, Galileo, Ubaldi, Leonardo, Descartes, Hobbes, Huygens, Dalton, Kepler, Newton, son hechos *históricos* -pero *no* lo es la sustitución de un pensar que subordina toda realidad, el mundo muerto y el mundo espiritual, a formas de ser y de pensar que fueron vistas primariamente en el organismo viviente ("forma" y "materia") por un pensar que ve en el "movimiento de masas muertas" y *sus* leyes formas a las cuales, en cuanto están funcionalizadas, se subordina o "debe" subordinarse sucesivamente el mundo viviente, social, económico, espiritual, político. Este es un hecho *sociológico*, inseparable del moderno individualismo, inseparable de la incipiente preponderancia de la máquina movida por una fuerza sobre el instrumento manual, de la incipiente disolución de la comunidad en sociedad, de la producción para el mercado libre (economía mercantil), de la desaparición del principio de la solidaridad vital en favor de la exclusiva responsabilidad individual y del orto del *principio de la concurrencia* en el ethos y en la voluntad de la sociedad occidental.

La adquisición del saber sobre la naturaleza en *provisión* bastante para cualesquiera aplicaciones, mediante una "investigación" metódica, independiente de las personas y de determinados problemas técnicos, en un proceso esencialmente

infinito -una idea que era totalmente extraña a Aristóteles y a la Edad Media-; la *separación* más y más rigurosa de esta nueva ciencia "positiva" y la teología y filosofía, que únicamente al comienzo de la Edad Moderna aparece en sistemas *cerrados* y personales; *nada* de esto es posible sin la simultánea destrucción de la economía medieval de lo necesario y sin el orto, en la economía, del nuevo espíritu de adquirir en principio infinitamente (restringido sólo por la concurrencia recíproca); ni es posible sin la nueva pleonexia de los Estados absolutistas y mercantilistas, que forman el "concierto de las naciones europeas", mantenido por el principio de la "*balance of power*", en rudo contraste con la "Cristiandad" sometida al Papa y al Emperador.

Otro problema de la sociología cultural general es el problema de las *formas de movimiento* esenciales a que están sometidos los sectores de cultura o determinadas partes de estos sectores, por ejemplo, el *estilo* del arte y la *técnica* artística, el problema de los movimientos de floración, madurez y decadencia. Las formas de movimiento que afectan a las formas del saber son sólo un caso especial de esta gran cuestión general de la dinámica sociológica de la cultura. Paréceme haber *varios grandes complejos de cuestiones* en que se divide este asunto.

¿Participa, y hasta dónde participa, la cultura espiritual en la *calidad de mortales* que *por principio* tienen las unidades colectivas y genealógicas, todavía preponderantemente biológicas, que fueron y son sujetos y productores de ella? O ¿en qué *órdenes* de magnitud (no magnitudes métricas) en cuanto a la

duración se hallan relacionados los sectores de la cultura espiritual, por ejemplo, la religión con la filosofía, la filosofía con la ciencia, etc.? Llamemos a este problema el problema del *grado de "capacidad de supervivencia de la cultura"* por encima de la existencia de los grupos que la producen. ¿En qué sectores, además, es la cultura tan sólo una *expresión* única, que jamás puede repetirse, de la vida y del alma de las colectividades biológicas que porten la cultura (Spengler habla de una "fisiognómica", extendiendo *esta* forma del movimiento *erróneamente* a toda cultura), ya que estas colectividades desaparecen *necesariamente* con su existencia total, colectiva y biológica, por ejemplo, con las razas, los pueblos y las tribus, los factores sociológicos reales correspondientes y sus estados? ¿En qué sectores del valor y de la realidad prepondera, en segundo término, esa forma especial de "crecer" la cultura que, descansando en un *nuevo* traspaso espiritual de pueblo a pueblo en el tiempo (tradición y recepción), es a la vez un *conservar* el contenido de cultura ya logrado y un superar y realzar lo logrado en una nueva y viva síntesis cultural -un "*Aufheben*" en el doble sentido de Hegel-, de suerte que a) no se desvalore nunca el sentido vivo de la cultura de un período transcurrido, b) si no la validez y el núcleo de sentido en los contenidos de la cultura, sí su *origen* quede coordinado en la sucesión de los tiempos y en simultaneidad, de un modo por principio irreemplazable e insustituible a determinados sujetos culturales *individuales*? En *esta* forma de movimiento, no sólo se podría, sino que se *tendría* que hablar de una *cooperación*, entre los núcleos de sentido en la cultura, suprabiológica o independiente de la existencia étnica, política y económica de los

pueblos, por ejemplo, se tendría que hablar del "espíritu" de la cultura antigua, del "espíritu" de la ética confuciana o del arte budista en el proceso de una cultura "universal" -una cooperación que descansaría en que un sujeto cultural individual (época o círculo de cultura) estaría *destinado a una "misión cultural"* única, individualmente específica y realizable *sólo* por este sujeto-. Es fácil de ver que dentro de la esfera especial del "saber" sólo puede encontrarse en *esta* forma de movimiento aquel saber que, primero, es independiente del cuánto de experiencia inductiva, o sea, que es un saber *esencial*; segundo, que se ha funcionalizado en estructuras categoriales; y tercero, que sólo es "asequible" a *una* fase determinada y a *un* sujeto determinado y concreto de la evolución histórica universal. Yo llamo a esta forma de movimiento "*crecimiento de la cultura* por ensamblaje e inserción de las estructuras ya dadas del espíritu en una nueva estructura", y evito la expresión hegeliana de "crecimiento dialéctico", usada por E. Troeltsch, Mannheim y otros, si bien concedo que Hegel intuyó esta forma del crecimiento como tal forma, por muy insuficiente que sea la *aplicación* filosófico-histórica que hizo de esta categoría, sencillamente en virtud de la estrechez de su horizonte, limitado a lo europeo hasta la más extremada ingenuidad. Atestiguan que Hegel intuyó tanto su teoría de una *evolución* de las categorías, en antítesis a la doctrina kantiana de la estabilidad de la razón, en fuerte contraste también con el mero progreso de su *aplicación* a materiales empíricos cuantitativamente crecientes, como su teoría de que lo que constituye el sentido total de la historia universal es únicamente el conjunto de *todas* las culturas históricas en una conexión dotada

de un sentido y supratemporal, pero que va descubriéndose sucesivamente en el tiempo histórico, y no una *meta lejana* temporal, un llamado "estado terminal" de un "progreso" continuo, cual sucede en los sistemas positivistas, por ejemplo, de Comte y de Spencer. La profunda verdad formulada por L. von Ranke al decir que toda fase de la cultura es "igualmente inmediata a Dios"; que toda época y todo pueblo tiene su "propio ser", por cuya esencia ideal hay que medirle; que no hay una "mediatización de las épocas por las épocas siguientes", es un elemento parcial *de esta* idea del "crecimiento", aun cuando *sólo* un elemento parcial. Cierto que hasta aquí se ha meditado harto poco el pensamiento de los posibles *monopolios* y, por decirlo así, privilegios de los períodos primitivos y juveniles de las distintas culturas, así como los de la Humanidad joven en general, frente a los períodos de madurez o a la Humanidad adulta, lo mismo por lo que respecta a ciertas producciones y resultados que por lo que se refiere a ciertas irreemplazables formas de saber (por ejemplo, particularmente, los saberes de salvación y de formación)[27]. Únicamente la *tercera* forma de movimiento es aquella que designamos como *progreso cumulativo* (o retroceso), en la sucesión de los tiempos; como cooperación "internacional",

---

[27] V. el capítulo final de mi trabajo *Probleme der Religion en Vom Ewigen im Menschen*, I, 2. Halbband, 2. Aufl., Leipzig, 1923. Admiten de un modo muy parcial estos monopolios y privilegios de los períodos juveniles por respeto al metafísico Bachofen, cuyos métodos acaba de exponer de un modo muy instructivo Bernouilli en su gran obra sobre Bachofen, y todavía en forma más radical L. Klages (cf. también Bernouilli, en "*Mensch und Erde*" "*Wesen der Bewusstsein*" y "*Vom Kosmogonischen Eros*". La total historia del saber en la Humanidad se convierte dentro de esta teoría oriunda del

dentro de la simultaneidad. Mientras que la religión, el arte, la filosofía, pertenecen, en su núcleo supratécnico, ante todo, a la *segunda* forma de movimiento, son principales sustratos de un posible progreso cumulativo las ciencias exactas, en cuanto descansan en el número y la medida, la técnica positiva de la dominación de la naturaleza y de la organización social (a diferencia de las formas del *arte* político), y en la medicina todo lo que, a diferencia del "arte médico", descansa en el progreso de la ciencia y la técnica médicas (por ejemplo, en primer lugar, la cirugía). La diferencia entre esta forma de movimiento y la segunda es patente. Trátase ahora, en efecto, simplemente de *bienes* que se sedimentan unos sobre otros por acumulación y *sin* que sea necesario un cambio en la *forma* de pensar, en el ethos, en las estructuras mismas del espíritu, de suerte que cada generación se encuentra sencillamente a hombros de los resultados obtenidos por las anteriores; trátase, además, de bienes susceptibles de *transmitirse y recibirse* de edad en edad y de pueblo en pueblo, sin solución de continuidad, y en cuyo logro o cultivo pueden por principio *reemplazarse y sustituirse libremente* entre sí los miembros de todas las totalidades de cultura, una vez encontrados y descubiertos los "métodos"- encuentro y descubrimiento que él mismo no puede ser sino la consecuencia de una *estructura particular*, individualista e histórica del espíritu, por ejemplo, para nuestra ciencia positiva y nuestra técnica la estructura, única, del orden y conexión de la cultura occidental moderna. Esta forma de movimiento avanza continuamente, incluso por encima de

---

romanticismo (Savigny) en una "decadencia" progresiva, tan parcialmente como según el positivismo es un progreso constante.

todas las posibles decadencias de los pueblos, si puedo hablar así, y también, naturalmente, por encima de sus *estructuras de expresión psíquicas*. Y no avanza menos sin roce, por decirlo así, a través de las fases del movimiento y de la síntesis de la *segunda* forma. La forma serial del tiempo en que progresa este "cosmos de la civilización" (como lo ha llamado A. Weber), existe aquí exactamente lo mismo que en el caso del crecimiento de la cultura. Pero *lo que* en el "progreso" llena los lugares de la serie temporal está aquí ligado exclusivamente al *cuánto* de la creciente experiencia *accidental* de la Humanidad, a la magnitud de los resultados anteriores, mas no a una "*misión cultural*" individual y positiva, no a un destino cultural, espiritual, cualitativo por su contenido, de los sujetos concretos de la cultura.

Por eso y sólo por eso están aquí *necesariamente* unidos, en fuerte contraste con la segunda forma de movimiento, la *desvalorización* del estadio antiguo y el "progreso" del siguiente; y por eso no hay aquí nada semejante a una *supratemporal* conexión de los contenidos de la cultura en un conjunto con sentido, a una cooperación "cosmopolita" en síntesis culturales siempre nuevas, sino un progreso unitario, constante, potencialmente ilimitado, hacia un *fin último*: a) hacia una idea del mundo cuyos elementos, separados de acuerdo con el valor del dominio y la voluntad de dominio sobre la naturaleza (psíquica, social y muerta) que tiene un sujeto vital espiritual, encierran el conjunto de todas las leyes que rigen las coincidencias de los fenómenos en el espacio y en el tiempo, o sea, son un conjunto independiente *tanto* de la naturaleza vital y psíquica, cuanto de la *individualidad* espiritual y personal de los

sujetos de la cultura, lo cual permite, empero, conducir la naturaleza hacia fines cualesquiera; b) al conjunto de los dispositivos necesarios para conducir la naturaleza a estos fines (la técnica). Por muy superior que sea esta *tercera* forma de movimiento a todas las demás en unidad, continuidad, posibilidad de predecir los estadios del movimiento, universalidad y validez universal, también en valor, esto es, en su carácter de progreso (frente a un retroceso), como asimismo en seguridad y en su marcha rectilínea, en ilimitación en principio, el darle sentido y el valorarla está totalmente condicionado a su vez por el contenido del saber *metafísico*; el movimiento de todo este sector de la realidad corresponde sólo a un tipo perfectamente determinado entre los tipos de este saber.

Los problemas indicados hasta aquí conciernen sólo a ciertas condiciones y leyes genéticas que imperan entre los productos mismos del espíritu. Pero las cuestiones más hondas y mete fructíferas de la sociología cultural están encerradas en un círculo de problemas de otra especie. Este círculo está delimitado por esta cuestión: en qué *orden* y según qué *leyes* influyen las *instituciones* reales objetivamente correspondientes a las estructuras de impulsos de las *élites* directivas sobre la producción, conservación, promoción o inhibición de aquel mundo ideal de sentido que en todo momento de la historia real de las situaciones y acontecimientos flota *sobre* esta historia de las *realidades*, pero además flota *ante* la posible historia del futuro como proyecto, expectativa, fe, programa. Es, en efecto, una posibilidad de conocimiento *privativa* de la historia humana, y que falta por completo a todo conocimiento de la naturaleza y a la llamada historia natural, la de

que en la historia humana no sólo infiramos de hechos firmes procesos genéticos y, por decirlo así, los interpolemos en ella, sino que más bien sigamos *por nosotros mismos el llegar a ser* de lo que ha llegado a ser, gracias a nuestro *revivir* los intereses, las aspiraciones, los planes, programas y proyectos, los "ensayos" malogrados de que ha *manado* esta o aquella realidad histórica -la cual mana siempre como una parte *mínima* de estas ideas y voliciones, proyectos y planes que preceden a las realidades dadas y como una parte siempre *distinta por principio* de lo que haya querido, sabido y esperado un grupo o un individuo cualquiera que haya desempeñado un papel histórico. Esta *diferencia* cuantitativa y cualitativa, siempre enorme, entre la historia posible del espíritu, esto es, de la historia *potencial* y *germinante* en cada momento, y la historia que *ha llegado a ser* acontecimiento, obra y situación real, podemos llegar a *conocerla* claramente por virtud de la *doble* fuente de conocimiento que representan el revivir los planes, proyectos e ideas, por un lado, y todo aquello que se conoce al cabo haber sucedido realmente. Esta *diferencia*, siempre y constantemente existente entre lo que va a ser y lo que resulta ser, señala el punto donde la actuación de los factores reales incide en la historia del espíritu y de sus obras ideales, y ora excluye de toda realización lo que era de esperar según la *lógica del sentido*, ora desgarra y hace saltar su "continuidad de sentido", ora lo favorece y "propaga". Es el error fundamental de *todas* las explicaciones naturalistas de la historia atribuir a los factores reales, que consideran como los decisivos, sean la raza, la estructura geopolítica, las relaciones de poder político o las relaciones de la producción económica, el papel de de-

terminar *unívocamente* este mundo ideal del sentido que encontramos incorporado en las obras del espíritu y comprendemos a base de ellas; en una palabra, el pensar que pueden incluso "explicar" este mundo ideal por el mundo de la historia real. Pero es el error, por lo menos igual, de todas las interpretaciones ideológicas, espiritualistas y personalistas de la historia el creer, a la inversa, que pueden entender la historia de los acontecimientos reales, de las instituciones y de las situaciones de las masas, ya sea directamente, ya por medio de un rodeo, como una prolongación rectilínea de la historia del *espíritu*. Nosotros, por el contrario, decimos: lo único que el espíritu y la voluntad humanos pueden hacer frente a la marcha de la historia real es *dirigir y derivar*[28] una serie ordenada y fija de fases, sucesos y situaciones sometidas a leyes propias, producidas automáticamente, independientes de la "voluntad" del hombre y *ciegas* para los valores del espíritu. ¡No pueden ni un tanto así más!

Donde las ideas no encuentran fuerzas, intereses, pasiones, impulsos y los "movimientos" de éstos objetivados en instituciones, carecen -cualquiera que sea su valor espiritual- de toda significación para la *historia real*. Tampoco hay *nada* que pudiera llamarse el "ardid de la idea" (Hegel) y por medio de lo cual pudiera una idea adueñarse y "servirse" solapadamente, por decirlo así, de los intereses y las pasiones. Situaciones y sucesos no se curan ni pizca de estos supuestos "ardides". Lo que Hegel llamaba el "ardid de la idea" es sólo

---

28 "Dirigir" es la función primaria del espíritu, "derivar" la secundaria. Dirigir es mantener delante una *idea* teñida de valor; derivar es poner y quitar obstáculos a los impulsos cuyos *movimientos* correlativos realizan la idea. La dirección determina la *forma* de la derivación.

el trasplante del sistema liberal y extático de las armonías, caro al siglo XVIII, a la *dinámica* de la sucesión de los estadios históricos. La sucesión de la historia real es *perfectamente indiferente* a las exigencias de la *lógica del sentido* que rige la producción espiritual. Pero tampoco las secuencias de la historia real determinan de un modo unívoco[29] el contenido de sentido y de valor que tiene la cultura espiritual. Se reducen a quitar obstáculos o a poner límites y obstáculos, en la forma y en la medida, a la *expansión real* de las potencias espirituales. *Lo que* se expande realmente, cuando puede hacerlo, es siempre incomparablemente más complejo y más rico de lo que respondería a una determinación "unívoca" por los factores reales. Pero esto quiere decir: es exclusivamente la *diferencia* entre la obra *posible*, según las leyes del sentido, y la obra *real*, lo que puede "explicarse" por la historia de las situaciones y de los acontecimientos reales en el curso de la historia del espíritu. La "*fatalité modifiable*" de la historia real no determina, pues, en modo alguno, el *núcleo de sentido* positivo que haya en las obras del espíritu, pero sí pone o quita obstáculos, retrasa o acelera la *realización* de este núcleo de sentido. Para emplear una imagen: abre y cierra en determinada forma y orden las *esclusas* de la corriente del espíritu[30].

Si a pesar de esta soberana *indiferencia* de la historia real de las instituciones, acontecimientos, situaciones, por res-

---

[29] Como admite, por ejemplo, la interpretación económica de la historia.
[30] Creo poder mostrar en otro sitio que en este punto fundamental de la relación básica entre la historia espiritual y la historia real concuerdan en lo esencial con lo anterior los pensadores, por lo demás muy distantes entre sí, W. Dilthey (v. *Uber die Einbildungskraft des Dichters*), E. Troeltsch

pecto a la historia espiritual y a las exigencias de *su* lógica del sentido, la forma de la economía, de las relaciones de poder político, de las relaciones de población en su cantidad y cualidad, en la mezcla y la separación de las razas, presentan ciertas *analogías del estilo total* con la *forma* de la cultura espiritual simultánea, sin ninguna duda existentes, aun cuando las masas (el "gran número") y las *élites* directivas (el "pequeño número") sólo raramente *coincidan*, no sucede en modo alguno así porque una de estas series imponga su forma a la otra, como admiten las teorías de la historia personalistas e ideológicas o colectivistas y naturalistas. Estas "concordancias" provienen más bien de ser *las mismas* estructuras las supremas estructuras del espíritu en una época y grupo, con arreglo a las cuales se "*dirige y deriva*" la historia real y tiene lugar la producción de las *obras* en la esfera totalmente diversa de la historia espiritual. Digamos sólo incidentalmente que de ningún modo es en todos los tiempos el mismo el orden de magnitud de la influencia de la dirección y la derivación sobre las series de la historia real en el curso de un proceso cultural relativamente cerrado y coherente. En las tres fases principales, la fase juvenil y ascendente de una cultura, la de su florecimiento y madurez, y la fase de su decadencia, decrecen notoriamente los órdenes de magnitud de la susceptibilidad de dirección y derivación. En esta sucesión *crece* el momento colectivista de la fatalidad y, por ende, el sentimiento de una determinación en los hombres; y con ello crece la insusceptibilidad de dirección y derivación en el proceso de la historia

(v. la introducción a las *Soziallehre*), M. Weber (v. las consideraciones preliminares de la Sociología de la religión).

real. Toda fase terminal de un proceso semejante es *masificación de la vida*. Mas en esta fase terminal, por otra parte, los contenidos ideales y espirituales de la cultura y sus sustratos personales exonéranse en medida siempre creciente del "servicio" que prestan a la dirección y derivación de la historia real, para ser y vivir sólo para sí mismos. Lo que antes fuera factor causal -o *también* factor causal- de la historia real (aunque lo fuera sólo al servicio de la dirección y derivación) tórnase creciente fin de sí propio y valor para sí propio. "*L'art pour l'art*", "*la science pour la science*", etcétera, son los lemas de estas épocas postreras. El individualista que vive totalmente para sí mismo y su formación es uno de sus fenómenos más característicos, por ejemplo, en el "dandysmo".

Para la sociología cultural queda todavía esta cuestión totalmente central: ¿*hay* en toda la duración de la historia humana un orden constante o un *orden que cambia según leyes* con el orden de las fases recorridas por los cuerpos culturales relativamente cerrados y en el que los factores reales llevan a cabo aquel abrir y cerrar las esclusas proclamado como la forma básica de su posible influencia sobre la historia espiritual? Tócase aquí al punto donde tienen que exteriorizarse también sobre la historia y la sociología de la cultura espiritual las tres grandes direcciones del pensar histórico y sociológico que pueden designarse como el *nativismo racial*, el *politismo* y el *economismo*, y cuya larga discusión y oposición concierne en primer término a la sociología *real*. Gumplowicz, Gobineau aquí, los rankeanos y neorrankeanos allí, finalmente el economismo de Karl Marx, representan parciales direcciones del pensar en este respecto. *Las tres* direccio-

nes vienen a parar *juntas* en un errado "naturalismo", cuando ponen en lugar del abrir y cerrar las esclusas una determinación *unívoca* de los contenidos espirituales de la cultura; en cuanto son semejante "naturalismo", las hemos rechazado ya. Pero su interno antagonismo subsiste, naturalmente, aun después de introducir nosotros nuestra regla universal de dependencia y preguntar: ¿*cuáles* de los factores reales, en las formas que toman en cada caso, cierran y abren en *primero, segundo o tercer término* las "esclusas" que dan paso a la expansión real de las potencias espirituales?

A esta pregunta sólo puedo responder en este lugar exponiendo una serie de tesis cuya plena fundamentación se desarrollará en otro[31].

Un supuesto, las más de las veces inconsciente y secreto, de las mencionadas direcciones sociológicas antagónicas, paréceme, ante todo, el admitir que la variable independiente entre los tres factores, la sangre, las relaciones de poder político, la economía, es para el proceso entero de la historia *una y la misma*, o -como admiten los puros oportunistas empíricos del método- que no existe en las fuerzas creadoras de la historia ningún *orden* fijo, sino que unas veces es de un modo y otras de otro. Las primeras brechas abiertas en la posición de este falso supuesto *común* a las partes contendientes fueron obra de los *etnólogos*, que fueron descubriendo cada vez más clara y distintamente un rico mundo de formas de "sociedades" *prepolíticas y preestatales*, una imponente edad en que pre-

---

[31] A saber, en mi Philosophische Antropologie, en unión con el IV y V tomo de mi colección de escritos Zur Soziologie und Weltanschauungslehre: Probleme der Geschichtsphilosophie.

dominaron las *asociaciones familiares*, y quebrantando el *prejuicio* antiguo y cristiano, por desgracia todavía muy difundido entre historiadores y filósofos, de que el "Estado" es una determinación *esencial* de la naturaleza humana. Una determinación esencial es, sin duda, la vida social, más la ley formal de un "gran número" de secuaces y un "pequeño número" de jefes.

Esta ley abarca incluso las sociedades animales. Hoy debe considerarse como uno de los resultados más seguros de la investigación de las sociedades primitivas el que también las edades primitivas de los pueblos cultos, y no sólo de los pueblos totalmente o a medias en estado de naturaleza, cuanto más ahondamos en ellas, tanto más denotan la *preponderancia* de la asociación familiar, y el que por todas partes ha sido una *lucha secular* del "Estado" incipiente, esto es, de un caudillaje guerrero con tendencia a estabilizarse y de su séquito juvenil, *contra* el orden de las asociaciones familiares y contra sus complicadas formas de organización y formas jurídicas, *contra* sus santuarios, *contra* sus costumbres, usos, ceremonias, ritos, *contra* su idea del mundo y su mentalidad, lo que hizo desmoronarse y hundirse a este mundo *prepolítico* de la Humanidad, a este mundo que descansaba en todos sus aspectos sobre el *primado* y el orden de las relaciones de sangre y de la edad con las fuerzas socializadoras e históricas propias *de ellas*[32]. La segunda brecha abierta en el prejuicio

---

[32] Cf. W. Wundt, *Völkerpsychologie*, Bd. III, *Die politische Gesellschaft*, muy exacto también recientemente Franz Oppenheimer. *Soziologie*, I, Bd.; una crítica de esta cuestión la hace además A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, 1923, págs. 320 y sgts. Sin embargo, no podemos adherirnos a la opinión

común se ha logrado en un terreno completamente distinto, *el terreno de la historia occidental moderna*. Hasta donde yo sé, es el mérito específico de W. Sombart en la sociología histórica el haber visto en el curso de su polémica con Karl Marx, a cuyas ideas había estado próximo en su juventud, y el haber hecho resaltar por primera vez que el mundo precapitalista de Europa *no* estaba, con toda seguridad, determinado por el primado de los factores económicos, sino por *otra* ley de los procesos genético-históricos que existen entre el Estado y la economía, la política y la ciencia económica, el poder y la riqueza de los grupos; muy de *otro modo* que el mundo capitalista, en la forma en que desde el protocapitalismo se descarga y expande cada vez más poderosamente a través de determinadas fases. Lejos, pues, de valer (como creía Marx) para la historia *entera* de Occidente, o incluso para la historia humana entera, al menos hasta el término señalado por el místico "salto a la libertad" de la futura sociedad socialista, superadora de toda lucha de clases, el economismo sólo posee de hecho una validez aproximada y *relativa para una época muy definida de la historia occidental moderna, y sólo* de la historia occidental, y ello, si se libra, además, de su general carácter "naturalista", que es quien le convierte en el verdadero "materialismo" económico y con arreglo al cual las relaciones económicas explicarían unívocamente el *contenido* de la naturaleza espiritual.

---

de Vierkandt, según la cual el Estado puede haber surgido "también" de un modo puramente cooperativo y no sólo como organización de poder.

Después de haber yo mismo contribuido en parte a destacar esta idea[33], ha desarrollado Sombart el mismo pensamiento en gran estilo, especialmente en la segunda edición de su gran obra, en el capítulo que lleva el título "La riqueza del poder y el poder de la riqueza". Un resultado de ambas ideas paréceme el siguiente. *No hay* en el transcurso de la historia una variable independiente constante entre los tres grupos supremos de factores reales, la sangre, el poder, la economía; pero sí hay *leyes del orden* en que corresponde a cada uno el *primado* en la acción de poner o quitar obstáculos a la historia del espíritu, esto es, hay una ley de orden *distinta* para determinadas *fases* en el transcurso histórico de una cultura. El oportunismo empírico-metódico dominante muchas veces entre los historiadores queda tan en el aire, por obra de este resultado, como el falso supuesto *común* a las tres mencionadas direcciones del pensar, el primado constante de *uno* de los factores.

He intentado dar base en varias direcciones al pensamiento expuesto, trabajando durante años en los problemas de la dinámica sociológica, en primer lugar de la historia real misma, no de su influencia sobre la historia del espíritu -que es la única de que se trata aquí-. En especial he intentado fundarla más profundamente en una teoría del *orden de evolución de los impulsos humanos*[34]. El resultado de estos esfuerzos es

---

33 Cf. mis ensayos sobre el capitalismo en el 2. Bd. de la obra: *Der Umsturz der Werke*, donde por primera vez puse netamente de manifiesto la significación del contraste entre la riqueza nacida del poder y el poder político nacido de la riqueza.

34 La teoría de este orden de evolución de los impulsos forma una parte importante de nuestra *Antropología* próxima a aparecer.

precisamente la *ley del orden* de que he hablado. Su contenido dice: en el curso continuo de todo proceso de cultura relativamente cerrado en el espacio y en el tiempo hay que distinguir *tres* grandes fases. No se niega, antes se supone, que no hay *de facto* en ninguna parte tal curso continuo en un mismo material étnico biológicamente *unitario*. Pero se intenta utilizar el método abstractivo, resolutivo y comparativo para separar, al menos en la forma de experimentos mentales, entre los factores causales reales del curso de la historia las causas autóctonas e *intrínsecas* de la evolución y las causas más o menos "catastróficas" venidas de *fuera* (guerras, emigraciones, catástrofes naturales, etc.). Admitido, pues, este supuesto ideal, existen en el curso que cabe esperar como condicionado sólo por causas intrínsecas las siguientes fases: 1. una fase en que las *relaciones de sangre* de toda especie y las instituciones que las regulan racionalmente (patriarcado, matriarcado, formas de matrimonio, exogamia y endogamia, asociaciones familiares, mezcla y separación de razas, con los "límites" impuestos por la ley o por la costumbre) constituyen la variable *independiente* del proceso, determinan primariamente al menos la *forma* de agruparse los grupos, esto es, determinan el *ámbito* de lo que *puede* suceder por otra de otras causas reales, por ejemplo, las políticas y económicas; 2. una fase en que este primado causal -entendido el término en el mismo sentido estricto de la determinación del ámbito- pasa a los factores *políticos* de poder, en primer lugar a la actuación del Estado; 3. una fase en que obtiene el primado causal la *economía* y son los "factores económicos" los que vienen a determinar en primer término el proceso real y los que vienen a "abrir y cerrar las esclusas" de

la historia espiritual. La vieja disputa entre las interpretaciones y explicaciones de la historia resultaría de este modo ella misma *históricamente relativizada*. Resultaría, asimismo, en una *íntima* conexión con todos los demás órdenes de fases, por ejemplo, con los válidos para los procesos históricos condicionados de un modo preponderantemente personal o preponderantemente colectivo, como también con los referentes a las leyes más generales de las formas de agrupación (horda, comunidad vital, sociedad, unión solidaria personal de individuos irreemplazables en una "persona total") y, finalmente, con los *principios constructivos intrínsecos de las imágenes del mundo que se forjan los grupos* en estas fases.

Tocante a la primera fase, parece poder sentarse ya con gran generalidad para la génesis de toda alta cultura la regla de que estas culturas representan *mezclas*, no simples adiciones, de culturas preponderantemente autóctonas, matriarcales, animistas, y culturas preponderantemente patriarcales, con tendencia a difundirse por anchos espacios y a ejercer el comercio lejano, activas y personalistas; asimismo, que aquellas que ostentan una mayor riqueza y complicación de vida histórica son también las compuestas de *más capas étnicas*, y que por este doble estrato que las forma se explica uno de los motivos más poderosos que influyen en la génesis de todas las culturas superiores con su distinción de castas, estamentos, clases y su división del trabajo[35]. Únicamente en estas

---

[35] Cf. Fritz Graebner, *El mundo del hombre primitivo* (publicado por la *Revista de Occidente*), un libro que expone de un modo sumamente luminoso el contraste entre la cultura patriarcal y la matriarcal, que afecta a la total idea del mundo, a la técnica y al carácter del derecho; y que desarrolla, además, de un modo excelente la idea de que las altas culturas representan

mezclas y sedimentaciones se engendran las tensiones y las *polaridades* dinámicas que se descargan originando las altas culturas. Los conflictos entre las familias, las luchas de razas y la creciente mitigación de estas luchas por el "poder del Estado", que se forja, perfecciona e impone *en la ascendente nivelación* de estos antagonismos, son los más importantes factores originarios de las altas culturas. Haber visto con claridad, por otra parte, que las *primeras* causas de las distinciones de castas, estamentos y clases no residen en modo alguno en la diferenciación de clases económicas de poseedores, como creían los marxistas, y entre otros Bücher, transportando una ley de la tercera y última fase a la primera; ni tampoco residen en una distinción profesional convertida en hereditaria, como se inclinaba a admitir G. Schmoller[36]; sino que residen en la estratificación de las *razas*, fundada en sus fuerzas dinámicas innatas y, ante todo, en la *medida* de su impulso de dominación y sumisión -paréceme ser el eminente mérito de Gumplovicz en la sociología real. En tanto y dondequiera las creencias sobre el destino religioso y metafísico de las clases superiores e inferiores, y de los hombres y mujeres, sean de distinto *género*, verbigracia, por respecto a la muerte y la inmortalidad o bien al modo y manera de sobrevivir a la muerte[37], o donde la distribución misma del saber religioso y metafísico esté sujeta a un orden *de castas* (a los sudras de la India, por ejemplo, les están vedados los "libros santos"), hay

mezclas de estas dos culturas y tienen constantemente la inclinación a reducir esta interna oposición por medio de una monarquía política en forma más o menos despótica.

36 Cf. Schmoller, *Die zoziale Frage*, I. Bd., Munich, 1918.

37 Cf. los ejemplos indicados en Braebner. o.c.

que ver justamente una manifestación cultural de estos hechos sociológicos-étnicos. La democracia *metafísico-religiosa* ha sido en toda historia el *supremo* supuesto de *cualquier* otra especie de democracia y de su progreso, así de la política como de la social y económica. Pero es siempre el poder *político* dominador de la sangre (comúnmente en la forma de la monarquía), y casi en todas partes con ayuda de las capas relativamente "inferiores", el que produce aquella nivelación de los antagonismos de sangre, raza y familia que prepara a su vez aquella visión democrático-*metafísica*, un modo de pensar que ha sido para la evolución entera de Occidente, hasta donde la dominamos con la mirada, en contraste con Asia, el *supuesto* supremo y esencial y el *punto de partida*.

Prescindiendo de Rusia, cuya historia entera está determinada por el cambio de los pueblos extranjeros (tártaros, suecos, polacos, germanos, judíos) que imperan sobre el conglomerado de razas voluptuosas de sumisión, es cierto que la historia de los estamentos y clases en Occidente está determinada desde un principio por causas preponderantemente *políticas*, de suerte que la ley primaria de la formación de capas sociales resulta más encubierta que iluminada por efecto de este solo rasgo histórico. Pero en el tránsito de la Antigüedad a la fase de la historia de los "pueblos romano-germánicos" (Ranke) reaparece lo que hay de primario en los factores de la sangre, si bien en unión con tantas otras e internas "causas de la decadencia" de la civilización de la Antigüedad, que hasta en este caso pudiera ponerse en duda, como lo ha hecho Max Weber en su historia agraria de Roma. El principio del poder político, que es el que en segundo lugar conduce a la forma-

ción de clases, sigue siendo, por su parte, el resorte y el germen de toda organización en clases y al par el regulador del ámbito en que es *posible* la formación de una economía, hasta el término de la época absolutista y mercantilista. Pues también el "capitalismo" es hasta este momento en primer lugar el *instrumento* de poderes de procedencia *política*, de poderes que en modo alguno están fundados en causas económicas, por muy en ayuda suya que acudan los procesos económicos simultáneos. Sólo en la época del alto capitalismo (de la bulla) se inicia de un modo lento la edad que puede denominarse hasta cierto punto *preponderantemente "económica"*, cuyas especiales leyes de movimiento Marx no sólo exageró de un modo naturalista, hasta llegar al "materialismo histórico", sino que también generalizó con error a *toda* la historia universal. Únicamente así pudo convertirse para él "toda" la historia transcurrida en una consecuencia de la lucha de clases económica[38].

Nuestra ley de las tres fases de sucesiva preponderancia en la causalidad primaria de los factores reales no debe entenderse, empero, como si valiese para tres fases de una sola historia universal continua. Sólo posee validez, primero, con la restricción anterior, de que los procesos continuos de la historia transcurren de un modo que no tiene lugar nunca empíricamente, sino que es *sólo* íntimo, y, segundo, *relativamente* a la unidad de agrupación en cada caso menor, no a la mayor, entre las unidades de agrupación que están entreteji-

---

[38] Una buena explicación histórica del origen de la teoría de la lucha de clases la da W. Sombart en su artículo *Die Idee des Klassenkampfes, Weltwirschaftliches Archiv*, 21.Bd., Heft. I. 1925.

das en *un* proceso histórico solidario en su destino. Lo que con esto se quiere decir puede aclararse con ejemplos. En la formación de los grandes cuerpos "nacionales", políticamente unificados, ha precedido por todas partes el poder político a la unión económica. El liberalismo y el librecambio *siguen* al capitalismo estatal de la época absolutista y mercantilista. También la Unión aduanera alemana es plena y totalmente de origen político y un instrumento político[39]. Pero una vez iniciada de este modo para la unidad "nación" la unidad económica y mercantil, va resaltando lentamente dentro de esta unidad, y sólo dentro de ella, en modo alguno todavía en la relación mutua entre las naciones europeas, el *primado* de lo *económico* por respecto a todas las relaciones *intranacionales*. Por el contrario, dentro de la unidad más amplia. "Europa", subsiste el *primado* del poder político, pese a toda la iniciada economía "mundial" -de hecho sólo un entretenimiento de economías nacionales. Los cambiantes motivos económicos de la política europea de alianzas antes de la guerra mundial, la lucha en especial por conseguir zonas extra-europeas de expansión para la sociedad europea, enormemente creciente en número y cada vez más intensamente industrializada, no debieran hacer olvidar que las *potencias* de *primer* orden, así como los *fines* de este método político, sumamente distintos de aquellos motivos, *en modo alguno* eran de origen económico, sino restos de la época política de Europa en general. De todo punto excelente me parece en esta cuestión lo que ha

[39] Cf. la sociología económica de Max Weber donde éste muestra muy bien la naturaleza política de la Unión aduanera y su antagonismo con las tendencias, determinadas económicamente, de la industria renanowestfaliana y silesia y de la agricultura de la Prusia oriental.

expuesto Schumpeter en su profundo estudio sobre la "Sociología del Imperialismo". El expansionismo e imperialismo económicos de los grandes Estados europeos no habrían podido conducir *jamás* a la guerra mundial, si no hubiesen existido complejos de poder políticos y militares, cuya realidad, esencia y espíritu procedían de la época política y precapitalista de Europa, e incluso se remontaban a la época feudal. Pero es sólo un modo muy artificioso de salvar al economismo el que Schumpeter emprende después de haber refutado ejemplarmente la tesis marxista popular de que el "capitalismo internacional" ha sido la causa suprema de la guerra mundial[40], cuando advierte que la supraestructura po-

---

[40] No se trata aquí de las causas de la guerra en el sentido *histórico* de la casualidad, que se da una sola vez, con inclusión de los actos del libre albedrío de las personas gobernantes, sino sólo de la causa sociológica de las *tensiones* que la guerra suponía, o sea, de la causa de la *"posibilidad"* de la guerra. Entre Francia, el factor que más empujó a que se produjese la coalición de potencias hostiles a las potencias centrales, y estas potencias centrales, *no* existían *tensiones* económicas dignas de mención. La cuestión de la "culpa", que toca sólo a los obstáculos puestos y quitados por las personas y los espíritus a las *fuerzas de tensión* dadas, sigue en pie en todos los casos: no la roza ninguna explicación *sociológica* de la *posibilidad* de la guerra. Si admitiésemos, empero, que en al definitiva reforma de Europa alcanzasen la economía y sus cruces de intereses el triunfo sobre la política del poder y su espíritu, *continuaría existiendo* la relación esencial y primariamente política del poder entre esta nueva Europa, en que la economía habría obtenido por primera vez como factor histórico su pleno triunfo sobre la política del poder de los Estados, y el mundo *extra europeo*, incluso Rusia. Más aun. En un tercer caso, en el de un posible y violento conflicto del poder entre los países de América y Australia (que cierran al Japón la expansión de su fecunda población) con el Japón, se sobrepondría incluso la *oposición de la sangre y de las razas*, y la oposición de culturas, basada en ella, entre los *blancos* y los *amarillos*, a *todas* las demás oposiciones de cualquier índole, y una victoria del Japón, como "pionner" de las grandes civilizaciones del Asia oriental, sobre los Estados Unidos, el *nuevo* "pionner" de la civilización occidental, elevaría incluso el *más antiguo* motivo

lítica de las relaciones económicas de producción puede corresponder a una fase económica mucho *más antigua* que la presente. ¡Extraño *quid pro quo*! Si en el curso de tan considerables espacios de tiempo como los transcurridos desde el origen de la economía capitalista, o "dinámica" en el sentido de Schumpeter, no han poseído las relaciones económicas de la producción la fuerza necesaria para transformar a su modo las supraestructuras políticas y jurídicas, ¿no será falsa la explicación económica entera?

He intentado –y es cosa que aquí sólo puedo indicar, no desarrollar en detalle- no sólo verificar inductivamente en las tres fases de los procesos históricos continuos, la mencionada "ley del orden de los factores causares", limitada de este modo, sino también hacerla inteligible *deductivamente*, partiendo de una "*teoría del origen de los impulsos humanos*", que pongo en la base de toda sociología real, análogamente a como pongo en la de la sociología cultural la teoría del espíritu, y partiendo simultáneamente de las leyes del *envejecimiento* vital y psíquico, según las cuales determinados instintos primarios del hombre obtienen en las fases más importantes de su vida el *predominio* sobre los otros impulsos primarios. Entiendo por impulsos primarios aquellos sistemas de impulsos de los cuales proceden *todos* los impulsos más especiales, en parte por medio de procesos de diferenciación vital y psíquica, en parte por el enlace de los impulsos con una elaboración espiritual.

Los impulsos sexuales y de reproducción, esencialmente al servicio de la especie; los impulsos de poder, impulsos

---

genético de las formas del poder político, elevaría de nuevo la *lucha de razas* al rango de factor causal primario de la historia.

mixtos, al servicio del individuo y de la colectividad; y los impulsos de alimentación, dirigidos esencialmente a la conservación del individuo (que en las instituciones de la realidad sociológica aparecen sólo objetivados y a la vez por diverso modo libres o llenos de obstáculos en formas jurídicas) ponen de manifiesto una *transformación* de sus mutuas relaciones dinámicas de predominio y subordinación que acaso nos permita comprender en no lejano plazo la ley del orden y del cambio del orden seguido por los factores causales y reales de la historia en tres fases como una simple ley del *envejecimiento de los materiales étnicos que sustentan las culturas y les sirven de base*, esto es, como la ley de un proceso que no afecta ni determina en modo alguno, sino que sólo roza secundariamente los contenidos ideales de una cultura, en principio "*inmortales*", pero que alcanza de un modo igualmente primario a *todos* los factores e instituciones reales[41].

Completamente tenemos que rechazar todas las teorías que se han limitado a renovar las tesis del utópico socialismo racionalista del siglo XVIII bajo la *forma aparente* de un "evolucionismo" histórico, admitiendo la posibilidad de que en un cierto momento futuro de la historia la relación entre los factores ideales y reales -en la doble forma en que la definimos anteriormente, a saber, como enfrentamiento y desencadenamiento de las potencias espirituales por los factores reales y como "dirección y derivación" de la historia real por

[41] En prueba de lo dicho necesito remitir a mi *Antropología filosófica* y más especialmente a los capítulos *Ueber Trieblehre y Theorie des Alterns und des Todes*. Sobre el orden de origen de los impulsos básicos cf. provisionalmente la *Medizinische Psychologie* de Paul Schilder, que contiene, sobre teoría de los impulsos, lo mejor relativamente que posee la lengua alemana.

la causalidad personal y espiritual de las *élites*- se convirtiera por principio en su *contraria*, y más especialmente en el sentido de que el *espíritu* humano y los factores ideales *dominaran positivamente y según un plan* a los factores reales. Lo que han soñado J. G. Fitche, Hegel (la "edad de la razón") y, siguiéndoles, sin más variante que el remitirlo a un momento *futuro* de la historia, Karl Marx en su teoría del "salto a la libertad" -en la cual es un perfecto discípulo de Hegel y de su prejuicio, *oriundo* de la Antigüedad, del posible "*poder* propio de la Idea"- seguirá siendo un mero sueño en *todos* los tiempos. Es de observar que únicamente sobre el *fondo* de esta teoría de la posibilidad de un positivo "imperio de la razón" sobre la historia real -en lugar de la mera dirección y derivación de un proceso temporalmente *ordenado* en sí *fatal*- pudo *surgir* la imagen caricaturesca de una historia del *pasado* de la Humanidad vista en esencia *sólo* por su lado vituperable, como la que ha trazado el marxismo; asimismo la teoría totalmente "mesiánica" de la "misión" histórica del proletariado, que pondrá término a toda lucha de clases y con ello *hará cesar* el mundo de los ideales históricos determinados por la economía. A nuestro ver es, por lo tanto, exactamente lo contrario de lo que opinaba Karl Marx. *No hay constancia en el primado causal de los factores reales; justamente en esto existe una variabilidad ordenada*. Pero sí existe una relación fundamental de los factores ideales con los factores reales (según la hemos definido en lo anterior), la cual posee la *más rigurosa* constancia en toda la historia del hombre y no admite en modo alguno una inversión, ni siquiera una variación[42].

---

42 No puede mostrarse aquí con más detalle que a este punto debe anu-

La forma, en fin, en que los tres factores reales, operantes en distinto orden dentro de sus fases, operan sobre el reino y curso autónomo de los factores ideales, significa para nosotros un indubitable "progreso de la evolución", bien que sólo en limitado sentido de hacerse cada vez *más rica y compleja la descarga de las potencias espirituales* en las tres fases, de la sangre, de la determinación por el poder político y de la economía. Pero este progreso afecta sólo a la *plenitud*, en sí exenta de contrastes y valores, de la descarga de las potencias espirituales; en modo alguno afecta a las potencias espirituales en cuanto medidas con cualesquiera contrastes de valor - "verdadero y falso", "bueno y malo", "bello y feo", etc. Las potencias espirituales de los grupos, en lo que respecta a su posible expansión, resultan siempre en parte enfrenadas, en parte desencadenadas por el estado de las instituciones correspondientes a las *tres especies* de factores reales. Pero este enfrena miento y desencadenamiento no es el mismo, en magnitud y poder, en las tres fases del heterogéneo primado causal. El enfrenamiento y selección que las potencias espirituales experimentan por parte de los factores reales es en las edades determinadas de un modo preponderantemente *económico*, y en los grupos correspondientes a ellas, el *mínimo*; el desencadenamiento de la plenitud de las potencias, el *máximo*. Así, en la producción espiritual dentro de la serie ideal de las obras, como en la dirección y derivación de la serie real de la historia, puede actualizarse tanto más una potencia espiritual, y una potencia espiritual tanto más rica, cuanto más la *primera* "selección" en la intervención causal de las potencias sea obra

---

darse la metahistoria o metafísica de la historia.

de obstáculos meramente económicos, esto es, de aquellos que radican en las relaciones de producción y propiedad y en la forma del trabajo. Donde, por el contrario, es la pertenencia por la sangre, o por el sexo y la edad, a un grupo, lo que decide directa o indirectamente la *posible* descarga de las potencias espirituales de éste, es la magnitud del obstáculo para las potencias espirituales la *máxima* y su posibilidad de desencadenarse la mínima.

Las épocas específicamente determinadas por el poder político se encuentran en el *medio*. Justo en sus edades más avanzadas, donde de un modo cada vez más decisivo la medida del *trabajo* y de la *propiedad* determina *primariamente* la posible descarga de las potencias espirituales existentes, es la cultura espiritual, en modo alguno por necesidad la positivamente "más valiosa", pero sí siempre la más *rica, más diferenciada, más abigarrada*, la de más capas. Y, además, es aquí la mayor *posible* la *energía*, en general tan limitadamente concedida al espíritu humano, para dirigir y derivar la marcha de las relaciones reales, *fatales* en su *orden*. La pasión romántica y el pensar romántico, de que el propio Karl Marx se contagió en una parte tan considerable, mayor de lo que él mismo pudo creer, y particularmente claros dondequiera que el romanticismo sometió a su agria crítica la economía del dinero y el "liberalismo", es lo único que en vano esgrimirá sentimentalmente el "alma" contra el "espíritu", "la vida y la sane" contra el "dinero y el espíritu" (O. Spengler), y tratará de romper este irrompible nexo entre el economismo y la máxima libertad y descarga del espíritu. Pues éste es el hecho trágico y, en nuestra opinión, definitivamente arraigado en la

misma esfera *metafísica*: que el "muere y nace" de todas las evoluciones es para el despliegue de las relaciones sociales e históricas *reales* radicalmente *distinto* que para el despliegue de la riqueza del reino ideal de la cultura humana[43].

[43] No necesitamos temer en modo alguno por la cultura espiritual en la próxima edad expresa y puramente económica: la riqueza industrial de los círculos que tienen en sus manos la producción primaria y el suministro de energía para toda la economía puede sustituir del modo más amplio al Estado actual y a lo que *él* ha hecho por la cultura espiritual, y ello sin poner la cultura espiritual al servicio de los intereses de las clases políticas dominantes en la misma medida en que ha solido hacerlo el Estado procedente de la política del poder; de todo esto es, a mi ver, Norteamérica ya ahora un gran ejemplo; no sólo en sí misma, sino también, por ejemplo, en lo que los americanos han hecho fuera de su país (en China): un gran modelo también para nuestra industria europea, en este sentido todavía de muy pocas luces. En este sentido han sido los inconvenientes del industrialismo y capitalismo ciertamente meros fenómenos pasajeros y justamente el economismo expreso acabará con ellos.

II
LA SOCIOLOGIA DEL SABER

A. PROBLEMAS FORMALES
AXIOMATICA DE LA SOCIOLOGIA DEL SABER

Si introducimos en el marco de la sociología cultural que acabamos de trazar la sociología del saber como una parte, acaso la más importante, de ella, no es difícil enumerar los problemas que incumben a esta sociología del saber. En primer lugar, hay una serie de problemas *formales* que ponen a la sociología del saber en muy estrechas relaciones con la teoría del conocimiento y la lógica, por un lado, y con la psicología evolutiva, por otro. Todos ellos descansan en *tres posibles relaciones fundamentales* que tiene el saber con la sociedad. El saber que los miembros de un grupo tienen unos de otros y la posibilidad de su mutuo "comprenderse", en primer lugar, no es algo que se añada a un grupo social, sino algo que *contribuye a constituir* el objeto llamado "sociedad humana". Lo que sólo por obra de nuestro pensar resulta objetivamente agrupado (por ejemplo, las razas en un sistema fraguado con arreglo a rasgos objetivos como el color de la piel o la forma del crá-

neo), o los conceptos estadísticos (los hijos de Colonia muertos el año 1914), no son un objeto sociológico. Un "grupo" implica un *saber*, por vago que sea, de su existencia y de unos *valores y fines* reconocidos en común. No hay clase sin conciencia de clase, etc. Todo saber, y en primer término todo común saber de *los mismos* objetos, *determina* de un modo preciso la *esencia* de la sociedad en *todos* los respectos posibles. Pero todo saber está, a la postre y a la inversa, determinado también *por* la sociedad y *su* estructura[44]. Hay, pues, una serie de afirmaciones fundamentales que constituyen los axiomas supremos de la sociología del saber y son todavía poco conocidos en su plena significación.

1. El saber que todo hombre tiene de que es "miembro" de una sociedad en general *no* es un saber empírico, sino "a priori"; *antecede* genéticamente a los grados de la llamada conciencia de sí mismo y conciencia del propio valer. No hay "yo" sin un "nosotros" y el "nosotros" está, genéticamente, lleno siempre de *contenido* antes que el "yo"[45].

2. La relación de participación empírica de un hombre en el vivir de sus prójimos se realiza, según la estructura esencial de los grupos, de *diferente* modo. Estos "modos" deben entenderse como *tipos ideales*. En un polo hállase la *identificación*, como la encontramos, por ejemplo, entre los primitivos, en las masas, en el hipnotismo, en determinados estados patoló-

---

[44] La época de la Ilustración sólo ha visto, de la manera más parcial que cabe, el condicionamiento de la sociedad por el saber. Ha sido el gran descubrimiento del siglo XIX y de lo que va transcurrido del siglo XX el comprender también el condicionamiento del saber por la sociedad.

gicos, en la relación entre la madre y el niño[46]. En el otro polo hállase la *inferencia analógica* del gesto corporal a la esencia de la vivencia. Esta es la forma en que se tiene y aprehende exclusivamente en la forma *social* individualista del "uno" la vida del "otro", como, por ejemplo, sucede siempre frente al "extranjero". Pero el "extranjero" es también aquel con quien primero se concluye un "pacto" consciente. Donde el *pacto* liga jurídicamente sujetos *dotados de voluntad*, se tiene, en cuanto al conocimiento, la *inferencia mediata*. Entre estas formas de relación hay una larga serie de otras que me limito a enumerar. Primeramente, el compartir las vivencias de los demás, sin saber de este compartirlas, por virtud de un "contagio"; las variedades de la imitación involuntaria de acciones; los *movimientos* expresivos (un estadio posterior); y entre los movimientos hechos con un fin, lo que se llama "copiar", o "tradición" en la relación entre las generaciones de grupos enteros, esto es, un proceso *radicalmente distinto* de todo saber "histórico"; no el saber de la historia, sino un saber que *constituye* la posibilidad de la historia, la *historicidad* de la vida misma. En fuerte contraste con estas formas de relación (ya existentes entre los animales superiores) hállase el "entender" inmediata y subjetivamente las vivencias ajenas, ateniéndose a las leyes del sentido del curso motivado de las vivencias, y el entender objetivamente los contenidos con sentido que, o corresponden a cosas materiales (obras de arte,

---

[45] La acabada fundamentación epistemológica de esta afirmación se encuentra en la última parte de mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, 2. Aufl. Bonn, 1923.

[46] Cf. mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*. 2. Aufl., donde se han explicado acabadamente todos estos problemas formales.

monumentos, instrumentos, inscripciones, etc.), o están ligados, en el modo del "mentar" o "nombrar" objetivo, con actividades susceptibles de reproducción, por ejemplo, el "lenguaje", a diferencia del *don de expresión* de meros estados internos, por rico, especializado y diferenciado que este don sea. Entre los monos antropoides se han observado veintidós expresiones afectivas diferentes; pero aunque se hubiesen observado mil, no se habría encontrado un *atisbo* de lenguaje y "función denominadora". Pero también la exteriorización, la autoexteriorización en la danza y en el canto, por ejemplo, o la exteriorización de un "sentido" en materias objetivas, por ejemplo, la escritura ideográfica y el arte, más el uso, la costumbre, los ritos, los cultos, ceremonias y señales son modos de conducirse objetivos, *comprensibles* y comunes al grupo. Las maneras de entenderse y todas las maneras de *sentir lo que los demás*, cosa diferente del contagio, son específicamente privativas de la sociedad humana; los animales no las poseen. Hasta ahora sólo deficientemente sabemos si además de estas formas de relación, en las que también entran el enseñar y el instruir, el dar a conocer y el tomar conocimiento, el publicar y callar, el mandar y obedecer, el soportar y perdonar, etc., esto es, todos los actos del espíritu dotados de un sentido y específicamente "sociales", hay otros actos que se lleven a cabo más allá de toda "conciencia" y se realicen por virtud de la *herencia*. Lo seguro parece ser que no hay un saber "innato" de objetos determinados, sino sólo *funciones* innatas, más o menos genéricas o específicas, con las que se adquiere un saber de una especie determinada. Lo seguro parece ser, además, que ya las llamadas "dotes" y "talentos" heredados,

no sólo de los individuos, sino asimismo de las razas genealógicas, son también originariamente distintos en punto a la adquisición del saber, y que en *estas diferencias*, no en las debidas en la clase, el menester social o cualesquiera acciones del medio, radica la razón *suprema* de la forma peculiar en que tiene lugar en los pueblos la primitiva diferenciación de castas, estamentos y profesiones. Si bien el talento debe considerarse como hereditariamente acumulado aun en el caso de no haber herencia de las funciones adquiridas, como resulta probable en el estado actual de la ciencia de la herencia, incluso por respecto a lo psíquico, con el genio parece pasar de otro modo[47]. El genio no surge en la existencia con arreglo a las leyes de la herencia, sino "meteóricamente" y, cosa extraña, independientemente de las acumulaciones de "talentos", la herencia de los cuales parece seguir las leyes mendelianas. Doquiera que aparece el genio, no está especificado para determinadas funciones, como los talentos, y dista mucho de éstos. Únicamente por su unión con talentos específicos (talento musical, constructivo-técnico, etc.) toma el genio, asimismo, una dirección especial en su actividad y manifestaciones. Sus caracteres distintivos son siempre: un amor a la cosa que va hasta la entrega extática a las ideas y los valores, un desbordamiento del espíritu por encima de lo que tiene una significación biológica, y la originalidad de la obra, que se realiza sin seguir ninguna regla (Kant).

El pensar, querer, amar, odiar, etc., "en compañía", como quiera que se produzca genéticamente, es lo que funda dos categorías, sin las que no puede tener éxito la sociología

[47] Cf. mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, 2 Aufl., pág. 143.

del saber: primero, el *alma* colectiva, y segundo, el *espíritu* colectivo. Estas no son para nosotros entidades metafísicas que precedan sustancialmente al convivir y al vivir algo en compañía, sino sólo los sujetos del *contenido espiritual* o psíquico que está *produciéndose* incesantemente en el "en compañía"[48]; nunca son la mera suma del saber de los individuos "más" una mera comunicación subsecuente de este saber. El saber en compañía sólo es al par un límite para el saber que el individuo tiene *de sí mismo* y de su esencia; un límite tanto más fuerte, cuanto más rudimentario, más primitivo el grupo. Como "*alma* colectiva" designamos el sujeto colectivo de aquellas solas actividades psíquicas que *no* son realizadas "espontáneamente", sino que "se realizan" ellas, tales las manifestaciones expresivas o las demás actividades psicofísicas automáticas o hemiautomáticas; por el contrario, como "espíritu" de una colectividad nos referimos al sujeto que se constituye en la realización en compañía de actos *espontáneos* plenamente conscientes y referidos intencionalmente a algo objetivo. Así, por ejemplo, el mito, el cuento transformado artística e individualmente, el lenguaje especial y "natural" del pueblo, la canción popular, la religión nacional, el uso, la costumbre, el traje, descansan en el *alma* colectiva; el Estado, el derecho, el lenguaje culto, la filosofía, el arte, la ciencia, la "opinión pública" de una colectividad, preponderantemente sobre el *espíritu colectivo*. El alma colectiva "crece y actúa", por decirlo así, en todos los hombres, aun cuando todo duerme; y

[48] Que el "en compañía" es "productivo", es, si se entiende rectamente, una importante idea vista por O. Spann; ef. System der Gesellschaftslehre, Berlín, 1914.

su actuar sólo es "orgánico" en el sentido romántico. El alma colectiva es, por su origen, impersonal, anónima; el espíritu colectivo sólo aparece, por el contrario, en *representantes* personales de él. El espíritu colectivo, que está determinado originariamente en su contenido, valores, fines, dirección, por jefes o modelos personales, en todos los casos por un "pequeño número" (von Wiese), por una "*élite*" (Pareto), "*sustenta*" por medio de actos realizados sin cesar *espontáneamente* sus objetos y bienes, los cuales sucumben en la nada, por ende, cuando estos actos no son *realizados* sin cesar espontáneamente. Toda riqueza "espiritual" de una cultura es, por ende, constantemente renovación, y al par innovación, es *creatio continua*. El alma colectiva actúa en la colectividad "de abajo arriba"; el espíritu "de arriba abajo". La sociología del saber que tiene por misión indagar las leyes y los ritmos con arreglo a los cuales fluye el saber desde las cumbres de la sociedad (las *élites* del saber) hacia abajo, y cómo aquí se distribuye *temporalmente* entre los grupos y capas, más, asimismo, cómo la sociedad regula organizatoriamente esta distribución del saber -en parte por medio de institutos *difusores del saber*, como escuelas, prensa; en parte imponiendo *límites*: misterios, índices, censura, prohibiciones a las castas[49], estamentos, clases, de adquirir un determinado saber-, la sociología del saber tiene que habérselas en primer lugar con el *espíritu* colectivo.

---

49 Un ejemplo radical es la prohibición de la lectura de las sagradas escrituras de la religión y la metafísica índicas impuesta a la casta inferior de los indras. Recuérdese también la prohibición (cierto que sólo muy parcial) de la libre lectura de las Sagradas Escrituras impuesta en la Iglesia medieval a los seglares; la diplomacia secreta, etc.

Un tercer principio de la sociología del saber, que es al par una tesis de la teoría del conocimiento, afirma que hay una ley de orden fija en el origen de nuestro saber de la realidad, esto es, de lo "capaz de acción", y en la concreción de las esferas del saber propias y constantes de la conciencia humana y de sus correlativas *esferas de objetos*[50]. Indiquemos cuáles son las esferas del ser y de objetos irreductibles entre sí, antes de enunciar la ley. Son: a) *la esfera de lo Absoluto* real y valioso, de lo Santo; b) la *esfera* de los contemporáneos, los antepasados y la posteridad, esto es, la *esfera* de la sociedad y de la historia o del "otro"; c) las *esferas* del *mundo exterior* y del *mundo interior* con la esfera del propio *cuerpo* y de su *medio*; d) la *esfera* de lo considerado como "viviente"; e) la *esfera* del mundo corpóreo muerto y que aparece como "muerto". La teoría del conocimiento ha hecho hasta hoy diversos ensayos -que no hay por qué exponer aquí- para reducir unas a otras estas esferas del ser, cuyo *contenido* dado cambia, naturalmente, de un modo constante en la historia: ora el mundo interior al exterior (Comte, Mach, Avenarius, el materialismo); ora el mundo exterior al interior (Berkeley, Fichte, Descartes); ora la esfera de lo Absoluto a las restantes esferas (por ejemplo, intentando "inferir" casualmente la existencia y la esencia de un principio divino); ora el mundo de la vida al mundo precedente de lo muerto (como la "teoría introafectiva" de la vida, verbigracia, en Descartes y en Lipps); ora el admitir la existencia de contemporáneos a la precedente existencia del *propio* mundo interior y de un mundo corpóreo exterior (teo-

[50] Debo remitir a la plena fundamentación de esta ley de orden en el tomo I de mi *Metafísica*, que aparecerá en breve.

ría del conocimiento de la conciencia ajena por medio de la inferencia analógica y de la introafección); ora la distinción entre sujeto y objeto en general a la precedente existencia del "prójimo", al que se le "introyecta" primero la parte integrante del medio ambiente, por ejemplo, "este árbol", para ser luego "introyectado" uno mismo por el observador (Avenarius); ora el propio "cuerpo" a una mera coordinación asociativa de autopercepción del propio yo y de las sensaciones orgánicas y del propio cuerpo percibido por fuera. Todos estos ensayos son por *principio erróneos*. Las esferas son *irreductibles*, y, en cuanto esferas, dadas *del mismo modo primario* con toda conciencia humana. Lo que sí se puede demostrar con todo rigor es que hay un *orden* en el darse y *precederse* estas esferas, que está sujeto a una ley esencial y permanece *constante* en toda posible evolución del hombre. Es decir: cada una de estas esferas está ya "concretada", en todo estadio de la evolución, cuando la otra no lo está todavía, y está ya concretada de un modo *determinado*, cuando la otra lo está todavía de un modo *indeterminado*. En segundo lugar: la realidad de un objeto de una esencia *determinada* dentro de cada una de estas esferas puede "ponerse en duda" todavía, o puede dejarse "indecisa", cuando ya *no* se puede dudar, o *no* se puede dejar indecisa, la realidad de un objeto de una esencia *determinada* en las otras esferas. Dejando, pues, a un lado el lugar de la esfera de lo Absoluto, en este orden, es válida la siguiente ley, fundamental a los fines de nuestra sociología del saber: la esfera "social" de "los contemporáneos" y la esfera histórica de los "antepasados" *precede* en este sentido a *todas* las demás esferas: a) en realidad, b) en contenido y en un determinado

contenido. El "tú" es la categoría de existencia más fundamental en el pensar humano. Por eso entre los primitivos es aplicada igualmente a *todos* los fenómenos de la naturaleza; la naturaleza entera es para ellos primariamente un *campo expresivo* y un "lenguaje" de espíritus y demonios ocultos tras los fenómenos. Añado todavía algunas otras leyes de precedencia igualmente importantes: 1) La esfera del mundo exterior *precede* siempre a la del mundo interior. 2) El mundo considerado como "viviente" *precede* siempre al mundo considerado como "muerto"; esto es, simplemente "no viviente". 3) "El" mundo exterior de los otros sujetos contemporáneos *precede* siempre a lo que "yo" como individuo tengo y "sé" justamente del mundo exterior; y no menos precede siempre el mundo exterior de "mis" contemporáneos al mundo interior de "mis" contemporáneos. 4) El mundo interior de los contemporáneos, de los antepasados y de la posteridad (como perspectiva de expectación) *precede* siempre a "mi" propio mundo interior como *esfera*. Esto es: toda autoobservación es -como ya Th. Hobbes vio claramente-, sólo un "conducirme" conmigo mismo "*como si*" yo fuese "otro"; la autoobservación no es supuesto, sino consecuencia e imitación de la observación del prójimo. 5) Mi propio cuerpo y todo cuerpo ajeno precede como *campo expresivo* (no como objeto corpóreo) a toda *distinción* entre cuerpo y alma (esto es, "mundo interior").

El admitir la realidad y una determinada constitución de la sociedad y de la historia en cuyo seno se halla un hombre está, pues, muy lejos de fundarse en admitir la realidad y una determinada constitución del llamado "mundo corpóreo" o un cierto contenido de la autopercepción interior, como

tantos siguen creyendo todavía. No en vano ha habido numerosos filósofos que niegan que haya un mundo real, extenso, muerto (Platón y Aristóteles, Berkeley y Fitchte, Leibniz y Kant, etc.), pero muy pocos que nieguen la existencia real de un animal, ni siquiera de una planta. Hasta el "idealista" radical Berkeley duda ya si podrá mantener su "*esse = percipi*" frente a la planta. ¡*Nunca* y en ninguna parte ha habido un "solipsista"! También esto muestra bien claro -junto a la multitud de pruebas a favor de nuestra ley que pueden sacarse de *todas* las partes de la psicología evolutiva, pero no pueden mencionarse aquí- cuánto más profundamente está arraigada en nosotros la convicción de la realidad de la *sociedad* que la de la realidad *de cualquier* otro objeto en *todas* las demás esferas del ser y del saber. Cualquier otra realidad podemos seguir "poniéndola en duda" y dejándola indecisa cuando ya *no* podemos poner en duda ésta. Pero, ¿qué se sigue de estas leyes para la sociología del saber? Primeramente síguese que es indudable el carácter *sociológico* de todo saber, de todas las formas de pensar, intuir y conocer; que están condicionadas siempre y *con necesidad también sociológicamente*, esto es, por la estructura de la sociedad, si no el *contenido* de todo saber y menos aun su validez objetiva, sí al menos la *elección* de los objetos del saber con arreglo a *las perspectivas de los intereses sociales dominantes*, y, además, las "formas" de los actos espirituales en que se adquiere algún saber[51]. Como explicar signi-

---

[51] He dicho condicionados también. Hay que rechazar el "sociologismo" (un *pendant* del psicologismo), que no distingue ni las formas de pensar y de intuir respecto de las "formas de ser", ni el sucesivo conocimiento reflexivo de *ambas* clases de formas respecto de las formas *mismas*; que reduce (con Kant) las formas de ser a las formas de pensar y de intuir,

fica siempre reducir lo relativamente nuevo a lo conocido, y como la sociedad es (según el principio expuesto) siempre "más conocida" que todo lo restante, podemos esperar lo que nos ha mostrado una multitud de trabajos sociológicos: que tanto las formas subjetivas de pensar e intuir como la *división* clasificatoria del mundo en categorías, esto es, la clasificación de las cosas que pueden saberse en general, están condicionadas también por la división y clasificación de los *grupos* (por ejemplo, de los clanes) de que consta la sociedad[52]. No sólo resultan ahora plena-mente comprensibles los extraños hechos de la primitiva imagen colectiva del mundo, que descu-

---

pero que (al contrario que Kant) reduce a su vez estas formas subjetivas a formas de trabajar y hablar de la "sociedad". A esta teoría genética *corresponde* un convencionalismo en la lógica y la teoría del conocimiento como lo enseñó por primera vez Th. Hobbes ("lo verdadero y lo falso sólo reside en el lenguaje humano") y como le ha representado moderna mente H. Poincaré. No solamente la historia resulta según esta teoría "sociologista" una "*fable convenue*", sino *toda la imagen científica del universo*. Ya De Bonald siguió esta falsa pista, al pretender erigir el consenso social en criterio de la verdad, buscar toda saber en la "tradición del lenguaje" y reducir el lenguaje mismo a la revelación primitiva. Su teoría es simplemente el *pendant* dentro de la ortodoxia de la Iglesia al "sociologismo" positivista, por ejemplo, de Durkheim. Evítanse semejantes *extravíos* de la sociología cuando se reducen todas las *formas* funcionales de pensar a la funcionalización de una aprehensión de esencias en las cosas mismas y sólo se ve una obra de la *sociedad* y de su *perspectiva de intereses* en la *elección* a que esta funcionalización está sometida en cada caso frente al "puro" reino de las significaciones. Entonces, y justamente entonces, *puede* haber también una "fase prelógica" de la sociedad humana, como la admite Lévy-Brühl, a mi parecer con razón, y como yo he mostrado brevemente en mis observaciones a un artículo de W. Jerusalem en la *Kölner Vierteljahrsschrift*, Bd. I, 3.

[52] Cf. sobre estas divisiones en el terreno de las culturas patriarcales totemistas el trabajo de Graebner sobre *El mundo del hombre primitivo* (publicado por la Revista de Occidente), y además, Lévy-Brühl, *Les fontions mentales dans les sociétés inférieures*.

brieron Lévy-Brühl, Graebner, Thurnwald y muchos otros trabajos etnológicos, sino también esas profundas *analogías estructurales* que existen entre los contenidos tanto del saber físico cuanto del saber psíquico, más los del "saber" metafísico y religioso, y la arquitectura, la organización de la sociedad, o, en la edad política, el orden de las partes de la sociedad desde el punto de vista del *dominio* de unas sobre otras[53]. Estudiar estas identidades estructurales de la imagen del mundo, del alma o de Dios con los grados de organización social, es un objeto particularmente incentivo de la sociología del saber, y lo es para *todas* las formas fundamentales del saber (religioso, metafísico, positivo) y en *todos* los grados de evolución de la sociedad. Una exposición sistemática de estas identidades estructurales *falta* todavía[54], y no falta menos

---

53 Cf. el final de mi trabajo *Die Indole der Selbsterkenntnis* en *Vom Umsturz der Werte*, I, Bd. Así, las facultades del alma admitidas por Platón corresponden exactamente a los "estamentos" naturales del Estado admitidos por él, de acuerdo con su principio de que el Estado es el "hombre grande".

54 M. Weber, C. Schmitt en su notable libro *Politische Theologie*, Spengler en varias visiones profundas de su conocida obra, han empezado a cultivar en Alemania estos problemas también respecto de los sectores claramente iluminados de la sociedad. Sobre las identidades estructurales entre la monarquía política de las altas culturas y el *monoteísmo*, cf. Graebner. o. c., "La fe en Dios y la idea del Estado". Yo mismo he señalado estas identidades estructurales entre el particularismo de las ciudades griegas y el politeísmo griego (y también la concepción pluralista de las "Ideas" en Platón): en la doctrina estoica, para la que el mundo se torna *una* gran comunidad (cosmopolitismo), un "imperio" en grande, en que se condicionan recíprocamente un creciente universalismo e individualismo: entre la interpretación del mundo en la Edad Media, como una "jerarquía" de fuerzas formales y finales, y la arquitectura feudal y estamental de la sociedad contemporánea: entre la imagen del mundo y del alma que se forjan el cartesianismo y sus continuadores (Malebranche) y el Estado monárquico *absolutista*: y también el calvinismo con el nuevo concepto de

el ensayo de reducir las identidades encontradas a leyes *simples*. En nuestro principio formal de las leyes de precedencia entre las esferas encuentran *todos* estos ensayos su última justificación. Pero también resultan por primera vez plenamente aclarados, gracias a la mencionada ley de orden, la existencia de una visión *biomórfica* del mundo *precediendo* genéticamente en toda evolución del saber a aquella otra visión que reconoce la peculiaridad y las leyes propias de lo muerto, o que incluso pretende reducir lo viviente a lo muerto (como la moderna biología mecanicista), más la causa del error que comete la teoría de la introafección proyectiva, igualmente falsa para la sociología de los primitivos y para la psicología del niño[55].

---

la soberanía (ambas veces se eliminan las fuerzas *medias* y las "*causae secundae*" en favor de la "Causa prima"): en la esencial conexión entre el deísmo (Dios ingeniero y maquinista), el librecambio, el liberalismo política la psicología asociacionista y la teoría del equilibrio ("*balance of power*") en el método de la política internacional: entre el individualismo social de la época de la Ilustración y el sistema monadológico de Leibniz; entre la concepción de la naturaleza orgánica como "*struggle of life*" y el utilitarismo ético-práctico, el sistema económico de la concurrencia y la afirmación de la lucha de clases (Karl Marx, Malthus y Darwin): entre la teoría kantiana de que el entendimiento *hace nacer* de un caos de sensaciones e impulsos un orden de la naturaleza y del mundo moral y la *formación* del Estado prusiano (v. mi obra *Die Ursachcn des Deutschenhasses*, 2. Aufl.); entre el conjunto de las bases sociológicas del zarismo y el contenido intelectual de la religión ortodoxa. Cf. además en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie* las consideraciones sobre las afinidades estructurales entre los sistemas del teísmo, el materialismo y el monismo con determinadas *formas de constitución* del Estado. Cf. también sobre este punto C. Schmitt, *Politische Theologie*.

55 Cf. mi libro *Wesen und Formen der Sympathic*. 2. Aufl.; pág. 276 y siguientes: además Graebncr. c. c., "Los atributos desempeñan en el pensar primitivo un papel mucho mayor que entre nosotros, las substancias uno mucho menor: lo interpretado más substancialmente es todavía el orga-

LAS FORMAS DE LA "IDEA DEL MUNDO"

Problemas "formales" de la sociología del saber son, además, el problema de la *división* del saber en las formas supremas de él que se estudian sociológicamente, el problema del *origen* social de estas formas y el problema de las "*formas del movimiento* de las formas del saber". Como base de todo saber histórico-positivo superior o debido a un cierto arte, sea saber de salvación, de formación o de acción positiva, sea saber religioso, metafísico, sea saber teorético o saber de "valores", suele la teoría del conocimiento considerar lo que llama ella la "*idea natural del mundo*". Con esta expresión alude evidentemente a una manera de ver el mundo que representa el mínimo constante y que se encontrará siempre y doquiera vivan "hombres". La teoría del conocimiento toma las más de las veces esta idea por su "punto de partida" y la llama también innata, práctica, etc. Pero este concepto de la "idea natural del mundo" encierra las mismas perfidias que el famoso "estado de naturaleza" social del antiguo Derecho natural de la Iglesia y adversarios de ésta. El Derecho natural de la Iglesia lo identificaba con el "Paraíso", haciendo el "*status naturae*" ora semejante, ora desemejante al estado de pecado, según la significación dogmática de la "caída". Hobbes lo identificó con el "*bellum omium contra omnes*" como doctrina consciente-

---

nismo humano y animal". Cf. también Lèvy-Brühl en su libro *Les fonctions mentales*, etc., y en el nuevo y fundamental *La mentalité primitive*; igualmente, el artículo de Jerusalem en la obra colectiva editada por mí, *Zur Soziologie des Wissens*, Munich, 1924. Sería un terrible error considerar estas analogías simplemente como antropomorfismos primitivos: existen también en las *más altas* culturas.

mente opuesta a la doctrina de la Iglesia; Rousseau, con el idilio de la ausencia de la propiedad privada; los marxistas, con los "libres e iguales", que vivían "primitivamente" en propiedad común y promiscuidad. En realidad, no sabemos absolutamente *nada* de un "estado de naturaleza", y en realidad es el contenido del estado de naturaleza admitido en cada caso tan sólo el relieve y el fondo de la *política de intereses* futuros que trata de justificar cada una de estas típicas "ideologías". ¿Le va mejor a la "idea natural del mundo" en la teoría del conocimiento? Creo que no. Berkeley, por ejemplo, considera al hombre natural como un idealista en su sentido y dice que la "materia" es una "invención" de "doctores" retorcidos. Otros hacen ser realista la idea natural del mundo, atribuyéndole en cada caso una determinada estructura categorial, por ejemplo, una pluralidad de cosas muertas en el espacio y el tiempo, la uniformidad de curso, la acción recíproca, etc. Kant, Avenarius, Bergson, ahora N. Hartmann, todos ellos exponen la idea natural del mundo de *un modo radicalmente distinto* -y, por desgracia, siempre tal como tendría que ser para servir de "punto de partida" a las teorías preconcebidas del saber que cada cual quiere probar.

La sociología del saber debe *rechazar* lisa y llanamente, por tanto, el concepto tradicional de una idea natural del mundo absolutamente constante. Pero debe y puede introducir, en cambio otro concepto, el de la "idea del mundo" *relativamente* natural"[56]. Este concepto queda definido por las siguientes palabras: A la idea relativamente natural del mundo

[56] V. mi artículo *Uber Weltanscheuungslehre*, etc., en *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I. Bd.

que tiene un sujeto colectivo (en primer lugar, una unidad por su origen común) pertenece todo lo que en general vale en esta colectividad como "dado" *sin duda alguna* y todo objeto y contenido mentado en las formas estructurales de lo "dado" sin actos intencionados especiales, sentido y considerado por todos los miembros de la colectividad como no *menesteroso ni susceptible de una justificación*. Pero justo esto puede ser algo radicalmente distinto para diversas colectividades y para las mismas colectividades en diversos estadios de su evolución[57]. Precisamente éste es uno de los descubrimientos más seguros que nos ha aportado la sociología del saber aplicada a los llamados primitivos, a la idea biomórfica del mundo que tienen el niño y el Occidente entero hasta el comienzo de la Edad Moderna, y que nos enseña también la comparación entre las ideas del mundo relativamente naturales (según el criterio anterior) propias de los grandes círculos de cultura: *que no hay una, ni una constante idea del mundo natural al "hombre" en general*, sino que la diversidad en la imagen del mundo penetra hasta las *estructuras mismas* categoriales de lo dado. Para el primitivo, espíritu y demonios están dados en el acto de la percepción exactamente de un modo tan "natural" e indudable como con seguridad *no* están dados para nosotros. La idea del mundo natural y absolutamente *una* es, pues, un simple *concepto límite* que sirve para evaluar grados de evolución en la idea del mundo relativamente natural. En lugar de la idea del mundo natural, constante, absoluta, ese ídolo de la teoría del conocimiento hasta el presente, debe hacerse el ensayo de investigar las *leyes de transformación* con arreglo a

[57] Cf. mis ejemplos en el artículo recién citado.

las cuales emergen unas de otras las estructuras de las ideas del mundo relativamente naturales.[58] Con plena razón escribe O. Spengler en el primer tomo de su obra las mismas palabras que yo escribí en 1914[59]: "La tabla kantiana de las categorías es solamente la tabla de las categorías del pensamiento europeo". El ensayo de una teoría de las transformaciones con arreglo a las cuales emergen unas de otras las ideas del mundo relativamente naturales, sólo tiene perspectivas de éxito si la sociología del saber se pone en el más estrecho contacto con la psicología evolutiva y emplea para sus fines los *paralelismos* que ya ha encontrado esta última en los grados de la evolución. Paralelismos de esta índole existen entre las series más diversas[60]. Cada uno de estos paralelismos entre

---

58 La diferencia categorial más importante radicaría en la diferencia entre las culturas matriarcales y las patriarcales. V. Graebner, o.c.

59 V. *Der Genius des Krieges*. 4. Aufl., capítulo *Die Einheit Europas*.

60 Reproduzco aquí solamente las más importantes; estudiaré a fondo estos paralelismos en mi *Antropología filosófica*, de próxima aparición:

1 Entre los grados evolutivos de las funciones psíquicas del ser humano hasta el final del segundo año de su vida, el verdadero "hacerse un ser humano", y las funciones y actos psíquicos de los más altos vertebrados adultos (Edinger).

2 Entre la imagen del alma alterada en el hombre por fenómenos patológicos de pérdida de facultades y aquellas psiques animales en las que no existe aun la función correspondiente (por ejemplo, falta de las funciones frontales en el antropoide).

3 Entre la conducta psíquica normal de los grupos primitivos y la conducta psíquica patológica (o extraordinaria) de los adultos pertenecientes a un grado superior de civilización (v. Schilder, Storch y otros).

4 Entre la vida psíquica de los primitivos y la del niño (V. W. Stern, E. Jaensch, Bühler, Koffka, Lévy-Brühl).

5 Entre la eliminación de los centros superiores en la formación del alma de las masas tratándose del hombre de una civilización superior, y el alma animal o las sociedades animales (v. Scheler, Sympathie).

los grados de la evolución psíquica, estudiados en una amplia bibliografía, puede ser de gran importancia para la sociología del saber aplicada a las ideas del mundo relativamente naturales y la transformación de unas en otras; y lo han sido ya en muchos respectos, como lo muestran los trabajos de Edinger, Mac Dougall, Thorndyck, Köhler, Koffka, Bühlcr, W. Stern, E. Jaensch, más los de los psiquiatras y neurólogos Schilder, Birnbaum, Storch, S. Freud, de los etnólogos y sociólogos como Preuss, Graebner, Lévy Brühl, Durkheim, Niceforo, etc. La sociología del saber no tiene en modo alguno por objeto meramente la sociología del saber de la verdad, sino también la sociología de la ilusión social, de la superstición, los errores y las formas de engañarse condicionadas sociológicamente.

---

6 Entre la formación momentánea de la psique de las masas dentro de la civilización *Massenpsycologie und Ichanalyse*).

7 Entre el alma de las masas y la conciencia patológica o extraordinaria (histeria, despersonalización, hipnotismo: v. S. Freud, o. c., y Schilder, *Uber den Hypnnotismus*).

8 Entre la conducta de las masas y la del niño.

9 Entre la conducta infantil y la conducta patológica o anormal del adulto ("obstáculos evolutivos" y la dirección duradera del alma de las "hordas" primitivas (v. también Freud, e infantilismos).

10 Entre la construcción y la destrucción de las funciones psíquicas en las distintas edades del individuo y los estadios paralelos de los pueblos y de las civilizaciones senescentes (cf. mi trabajo *Altern der Kulturen* en uno de los próximos cuadernos de la *Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschaften*).

11 Entre la vida psíquica infantil y la femenina (infantilidad "constitucional" del organismo psico-femenino) y entre la psicología diferencial de los sexos y las culturas patriarcales y matriarcales.

12 Entre la mentalidad y el estado de cultura de las clases inferiores y el estado de cultura de las "*élites*", que están siempre adelantadas en dos, tres "o todavía más generaciones" ("teoría de las capas" del saber y la organización de clases).

Las "ideas del mundo relativamente naturales" son productos orgánicos que sólo se mueven dentro de *muy* grandes espacios de tiempo. La especulación las deja perfectamente intactas; modificadas sólo pueden serlo, en un sentido profundo, por la mezcla de razas y una eventual mezcla de lenguas y culturas. En todo caso pertenecen a los centros inferiores del "alma colectiva", que trabaja automáticamente, pero no, en absoluto, al "espíritu" colectivo. Sobre este gran macizo de las ideas del mundo relativamente naturales levántanse luego las formas del saber propias de las formas *de la idea del mundo "cultas"* o relativamente artificiales. Ordenándolas *a medida* de su artificialidad y empezando con las menos artificiales, debemos mencionar las siguientes: 1. el mito y la leyenda como formas previas e indiferenciadas del saber religioso, metafísico, físico e histórico; 2. el saber implícito en el lenguaje natural del pueblo (al contrario que el lenguaje culto, el lenguaje poético elevado o la terminología), estudiado ya por W. de Humboldt en sus investigaciones sobre las formas "internas" del lenguaje y la idea del mundo (recientemente por Fink y Vossler)[61]; 3. el saber religioso en sus diferentes estados de agregación, desde la intuición piadosa, cálida, vaga, hasta el dogma definido por una Iglesia sacerdotal. 4. las formas fundamentales del saber místico; 5. el saber filosófico-metafísico; 6. el saber positivo de la matemática, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu; 7. el saber tecnológico. Si la *forma de moverse* en la historia la idea del mundo relativamente natural *es la más lenta y más pesada* en el tiempo, el movimiento del saber parece *acelerarse con la artifi-*

---

[61] Cf. en Graebner, o. c., el capítulo "La idea del mundo y el lenguaje".

cialidad de una de sus formas. Es patente que las religiones positivas se mueven de un modo esencialmente mucho más lento que las metafísicas, las cuales se dividen en grandes familias con arreglo a los ámbitos, en primer lugar, de las grandes religiones ecuménicas. Los tipos capitales de la metafísica son dentro de cada círculo de cultura relativamente pocos en número y el asentimiento y validez de que gozan duran períodos *mucho* mayores que las ciencias positivas, cuyos resultados cambian de hora en hora. Cada forma del saber desarrolla su *lenguaje* especial y su especial *estilo* para formular su saber, siendo la religión y la filosofía quienes permanecen necesariamente ligadas a los lenguajes naturales del pueblo o a los lenguajes cultos en mayor medida que las ciencias, entre las cuales la matemática y las ciencias naturales en especial desarrollan terminologías puramente artificiales[62]. Si -como sabe todo editor- la matemática y las ciencias naturales están incomparablemente más internacionalizadas que las ciencias del espíritu, ello depende también de este hecho lingüístico, prescindiendo de razones intrínsecas al objeto. Sólo la forma del conocimiento *místico* es, por así decir, la *adversaria* nata del lenguaje y de la expresión formulada en general. Por esta sola razón tiene una fuerte tendencia individualizadora y aisladora, a la soledad, que se combina bien con otra tendencia cosmopolita. El saber místico debe, en efecto, ser "*inefabile*" por principio. Esto vale tanto para la "clara" mística espiritual de las Ideas como para la "oscura" mística vital de la unificación afectiva en el abismo de la naturaleza

62 Cf. el profundo ensayo de una historia de la terminología filosófica de F. Toennies.

creadora (*natura naturans*) -un contraste que encontramos a lo largo de la historia entera de la mística en todos los círculos de cultura y que posee probablemente su origen en el contraste y el conflicto de las culturas matriarcales y patriarcales. Desde Plotino hasta Bergson ve en el lenguaje la mística, tanto la religiosa como la metafísica, no sólo un insuficiente medio de exponer el pensamiento y lo vivido e intuido en la mística "*unio*" y "*éxtasis*" sino que sus representantes se inclinan incluso a ver en el lenguaje y en el "*discursus*" la fuente más honda y más invencible *de la ilusión y del error* para aquel "saber" a que como místicos aspiran. Todos los místicos piensan, con las palabras de Friedrich Schiller, que "si el alma habla, ya no habla el alma". Por eso encontramos el concepto del "*sanctum silentium*", fundamental para la sociología del saber, en todas las órdenes, comunidades y sectas místicas, de cualquier especie que sean y cualquiera que sea el círculo de cultura a que pertenezcan, así dentro de la mística "oscura" *de la embriaguez vital*, que elimina *artificialmente* el "espíritu", como dentro de la mística clara, espiritual, *intelectual*, *de las Ideas*, que elimina el impulso y la percepción sensible, y ello con plena independencia respecto al *contenido* positivo de las religiones y metafísicas (sin dar por supuesto el cual no puede aparecer una mística). El silencio sobre los "misterios" no es sólo aquí un mandamiento y una norma frente a los profanos, como sucede con los secretos profesionales y de otras clases, sino que es un elemento del *método* mismo para llegar al saber. En la secta de los cuáqueros, por ejemplo, debe alcanzarse toda unión mental y volitiva entre los miembros de la comunidad por medio de un *orar en silencio*, hasta que un miembro, poseí-

do por el "mismo Espíritu Santo", encuentra la palabra necesaria en aquel momento y expresa de este modo el verdadero fin de la voluntad de la comunidad y de Dios mismo[63].

LOS MOTIVOS ORIGINARIOS Y LAS FORMAS DEL SABER

El problema del *origen* de las formas más o menos *artificiales* del saber es un problema de primer rango en la sociología del saber. Aquí sólo debe indagarse el origen de las formas supremas del saber. El afán de saber nace, dentro de todas las formas del saber, de un impulso innato que comparte el hombre con los vertebrados superiores, en particular los monos antropoides. Ya los monos delatan una insólita *curiosidad* por averiguar y examinar objetos y situaciones que no parecen poseer ninguna utilidad ni nocividad biológica para su especie, ni para el individuo de ella. Todo lo insólito, todo lo que rompe la coherencia de una expectativa *inmediata*, suscita este impulso, que pertenece, sin duda, a la gran familia de los impulsos de *poder* y se halla en estrecha relación con el impulso de construcción y de juego. Pero a partir de esta emoción impulsiva (estupor y curiosidad), ramifícanse varios factores nuevos de movimiento emocional. Un producto algo más alto que la curiosidad es el *deseo de saber*, que puede dirigirse también a lo ya conocido. Únicamente de él surgen

[63] Los grupos, técnicas, autoridades a que dentro de las iglesias cristianas está vinculada "la palabra del Espíritu Santo", por ejemplo, el Papado, el Concilio, la comunidad, el "*Spiritus sanctus internus*" de Lutero, constituyen acaso el carácter más importante de estas iglesias desde el punto de vista de la *sociología* de la religión.

emociones e impulsos que se hallan en una relación con las formas superiores del saber y que se presentan ya como formas *espirituales* de transformar estos impulsos. Hay, primero, el incesante afán que lleva ante todo al grupo entero, sólo secundariamente a la persona individual, a "asegurar", a "salvar" su ser, su destino, y a ponerse en relación de saber con una realidad intuida como "sobrepoderosa y santa" y estimada como el bien supremo y la razón de ser de "todo". Esta es la duradera raíz emocional de toda busca de un saber *religioso*. Hay, *segundo*, el sentimiento *intencional* de la *admiración* (□□□□□□□□□), que es mucho más espiritual y radicalmente distinto de toda emoción de estupor, como el espanto, el pasmo, el asombro, la estupefacción, etcétera, y no menos de todos los impulsos conducentes a cobijarse, asegurarse y salvarse, y que, por ende, funda una nueva forma de saber. *Todo* objeto, aun el más conocido y habitual, puede provocar súbitamente esta admiración, pero todo objeto sólo con *una* condición: que se te aprehenda como *ejemplar y representante* de un tipo ideal, de una *esencia*. Que no se le refiera, pues, a su *medio* inmediato y mediato espacio-temporal, a lo que la filosofía llama las "causas secundarias", sino que comparezca ante el espíritu planteando esta cuestión: ¿por qué, cómo, para qué existe "algo semejante en general", en lugar de *no* existir? Si esta pregunta se dirige a la existencia y la estructura esencial de una totalidad universal, se ha alcanzado la *pura* admiración "*metafísica*". Este acto de la admiración y los sentimientos que le acompañan son las fuentes duraderas de toda busca de un saber *metafísico*, de lo que ya se percató claramente Aristóteles. Lo que es y será esencial para esta acti-

tud en el saber es que el objeto puesto "en idea" *no* sea estudiado desde el punto de vista de su existencia y esencia contingentes, aquí y ahora, ni de las razones de esta existencia y esencia contingentes, o sea, por qué existe justamente aquí y no allí, ahora y no luego, esto es, que no se le considere desde el punto de vista de *su rango en el orden del espacio y del tiempo* -un orden que los primitivos, según recientes trabajos de Lévy-Brühl[64], aun no poseerían puramente desprendido de las materias con forma de cosas-, *sino* que se le refiera, como representante de su tipo esencial e ideal, *directa e inmediatamente a una causa prima*.[65]

La *tercera* emoción que produce una nueva forma de deseo de saber ha brotado de la busca, únicamente querida de un modo secundario, de aquellas experiencias que se han producido *primero casualmente al obrar y trabajar* en el mundo: es el *deseo de poder y de dominio* sobre la marcha de la naturaleza, los hombres y los procesos sociales, el curso de los procesos psíquicos y orgánicos, y, en la técnica mágica, incluso el intento de derivar las "fuerzas" sobrenaturales o que tales *nos* parecen, adueñarse de ellas y *en su virtud* prever los fenómenos. Este impulso tiene su profunda base en los impulsos, originariamente sin finalidad, de construcción, juego y experimentación, que son la raíz impulsiva al *mismo tiempo* de toda ciencia positiva y de todas las clases de técnica, dos cosas que se corresponden estrechamente por su naturaleza, considera-

64 V. *La mentalité primitive*, pág. 520: *L'espace y est plutôt senti que conçu, ses directions sont lourdes de qualités, et chacune de ses régions; comme on l'a vu* (o. c., pág. 231-39) *participe de tout ce quis s'y trouve habituellement.*

65 Sobre el deficiente sentido de los primitivos para las *causae secundae*, ef. Lévy-Brühl, *La mentalité primitive*, especialmente al final.

das desde su base impulsiva. En exacta correlación con este impulso de dominio y de poder espiritualizado hállase la facultad -existente ya, sin duda alguna, en los vertebrados superiores- de elevarse por encima de las acciones instintivas y del autoadiestramiento por medio del método "del ensayo y el error", adaptándose a nuevas situaciones atípicas del medio sin hacer pruebas, mas de tal suerte que la conducta vitalmente favorable resulta preferida a otra conducta, esto es, la "inteligencia técnico-práctica" (cuya definición psíquica[66] sólo podemos dar hasta aquí muy deficientemente). Esencial para el origen de la "inteligencia práctica" es que en el condicionamiento (hoy científicamente seguro) de la más simple sensación y percepción por los impulsos y la atención, el mundo mismo de nuestra percepción *natural* está ya conformado de tal suerte que los procesos naturales fácticos relativamente constantes y regulares en el tiempo tienen *una perspectiva y una probabilidad* en principio mucho mayor de ser registrados por sensaciones y percepciones que lo relativamente inconstante y lo que sucede una sola vez; que, por lo tanto, los umbrales diferenciales que siempre se adicionan a los umbrales iniciales, favorecen lo *constante* y lo *regular*, más todo aquello que ofrece en el espacio y en el tiempo una forma con *unidad de sentido*, por ejemplo, todo lo ordenado simétricamente; y que, además, esta tendencia a seleccionar lo constante y regular no

---

66 Sobre la cuestión de la "inteligencia" en los animales, ef. W. Köhler, *Intelligenzprüfungen an Menschenaffen*; además, las consideraciones, en parte críticas en parte corroborativas, de K. Bühlcr, *Die geistige Entwicklung des Kindes*, 3 Aufl., 1923: K. Koffka, *Bases de la evolución psíquica* (publicado por la Revista de Occidente); O. Selz, *Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs*; G. Kafka, *Tierpsychologie*, en el I. Bd del *Handbuchder vergleichenen Psychologie*.

se transfiere simplemente de las representaciones perceptivas a las representaciones imaginativas, sino que -como ha hecho verosímil E. Jaensch- acrece al mismo tiempo a *ambas* series, pues ambas series son el desarrollo de *una* forma primaria de "representaciones intuitivas", mucho menos proporcionales al estímulo de las percepciones del adulto[67]. La *última* base de la creencia en unas leyes reguladoras de la esencia espacio-temporal de la naturaleza, creencia directriz de toda ciencia positiva, no es, por ende, ni la llamada razón pura (del racionalismo y de Kant), ni la experiencia sensible (como opinaban los empiristas), la cual toma más bien *las formas que se ajustan y convienen* a esta tendencia selectiva de la posible atención, si no que es ese impulso de *dominio* y de *poder*, puramente biológico y absolutamente *nada* racional o "espiritual", que por su parte determina en la misma medida y *con la misma originalidad* la conducta intelectual frente al mundo en la percepción, la representación y el pensar y la conducta práctica en el obrar sobre el mundo y el *mover* las cosas circundantes. Ello garantiza ya la *unidad* de la conducta teorética y práctica frente al mundo y la *comunidad* de formas estructurales entre ambas. La necesidad de buscar causas "secundarias" y actuantes según leyes que brota de este modo, está separada de la necesidad religiosa de cobijarse y salvarse por un abismo tan profundo como de la necesidad causal metafísica que impele a ir tras la causa de la existencia de representantes de una "idea" en "la" *causa prima* o en una *causa prima*. En el más pronunciado contraste con la necesidad de saber metafísico, no es el problema de la ciencia positiva la suprema razón de

---

[67] V. E. Jaensch, *Der Aufbau der Wahrnehmungswelte*, 1924.

ser un objeto elevado "hasta la idea", cuya existencia y esencia despierta "admiración" (¿por qué la muerte?, ¿por qué el dolor?, ¿por qué el amor?, ¿por qué el hombre?, etc.), sino tan sólo el prever el *rango* de un objeto en el orden del espacio y del tiempo, con un fin de *dominio* sobre la naturaleza. *Voir pour prévoir* saber es poder, etc. "¿Por qué hay ahora esto aquí y no allí?" -tal es *el* problema de *toda* ciencia positiva, al par que un problema previo de toda técnica, que pretende, en efecto, descomponer las cosas y combinarlas de nuevo en un orden más deseable en el espacio y en el tiempo, y por ello quiere también prever los resultados de semejantes intervenciones en el curso de la naturaleza.

Como el positivismo de A. Comte y H. Spencer -que no es una filosofía, sino tan sólo una ideología específica de la Europa occidental, la del industrialismo occidental moderno- sólo reconocía la *tercera* raíz del humano deseo de saber, sin ver claramente, no obstante, su origen biológico, tuvo que desconocer completamente, con la esencia de la religión y de la metafísica, también su historia. Tuvo que convertir en *previas formas* históricas y en *estadios* temporales de la evolución del saber lo que son tres formas del saber humano perfectamente *constantes* y totalmente irreemplazables una por otra. Pero como solamente las emociones y los métodos gnoseológico-espirituales de la religión y la metafísica son *monopolio* específico del "*homo sapiens*"; por el contrario, la raíz *una* de la técnica y de la ciencia positiva es solamente una prolongación *gradual* de la facultad ya animal de la "inteligencia técnico-práctica" (a pesar del condicionamiento espiritual a que aquellas están, naturalmente, sujetas), los últimos positivistas tu-

vieron que negar consecuentemente, por esta sola razón, la diferencia *esencial* de psique y espíritu entre el hombre y el animal[68]. Únicamente aquel que ha comprendido las tres diversas raíces de las tres formas del saber puede abarcar también claramente: 1. los diversos tipos ideales de *jefatura* en estos tres sectores del saber (*homo religiosus*, sabio, investigador, técnico), 2. los diversos *orígenes y métodos* de la adquisición del saber en ellas (contacto del jefe carismático con Dios, pensar ideas, inferencia inductiva y deductiva), 3. las diversas *formas de movimiento* de su evolución, 4. las diversas *formas fundamentales* sociales en que se manifiesta la adquisición y conservación del saber, 5. sus diversas *funciones* en la sociedad humana, 6. su diverso *origen* sociológico en las clases, profesiones, estamentos[69]. Entremos aquí solamente en lo más importante de este gran territorio de cuestiones para la fundamentación de la sociología del saber.

---

[68] Sobre esta diferencia *esencial* entre el hombre y el animal, que es totalmente distinta de la diferencia *genérica empírica*, anatómica, fisiológica, entre el primitivo y el antropoide, cf. mi *Antropología filosófica*, de próxima aparición, y como prolegómenos mi artículo *La idea del hombre. Revista de Occidente*, núm. L.

[69] Cf. mi ensayo sobre la ley de los tres estadios de Comte en la *Kölner Vierteljahrsschrift für Sozialwissenschften*, Jahrgang I. I.

B. PROBLEMAS MATERIALES
SOCIOLOGIA DE LA RELIGION Y DEL DOGMA

En la esfera de la *religión precede* por todas partes a las religiones personales de los "fundadores" una conciencia religiosa colectiva, anónima, vinculada a la zona del alma, esto es, una religión autóctona de la *gens*, la tribu, el pueblo[70]. La unidad de religión y la unidad de los cultos y ritos aparece, además, primariamente por todas partes en las *asociaciones consanguíneas y familiares*, o sea, no ligada a comunidades económicas, ni políticas, ni de comercio, ni de formación. Únicamente la aparición de un "*homo religiosus*" de exención, carismático, esto es, digno de "fe" personalmente incondicional y racionalmente infundada -digno de fe, pues, por sus extraordinarias relaciones personales con la Divinidad, de experiencia de ésta-, sea un profeta, un héroe guerrero cuya autoridad tenga un fundamento religioso, un mago o un "fundador" consciente, puede hacer, ya dentro de la edad *política*, que la religión se desprenda de esta primitiva vincula-

---

[70] Sobre la definición de la "religión de un pueblo" cf. los capítulos iniciales del libro de Albert Dietrich *Mutter Erde*, 2. Aufl. Sobre la división de las religiones en general y la estructura de la historia de la religión, cf. el instructivo tratado de J. Wach, *Religionswissenschaft*, Leipzig. 1924.

ción a la *sangre*. Mas, a este respecto, el hechicero, y lo mismo el chamán[71], no debe considerarse en modo alguno como un "*homo religiosus*", sino como un técnico que trabaja con "fuerzas" sobrenaturales. Por su parte, el "sacerdote", esto es, el *funcionario técnico del culto*, se guía siempre por un "*homo religiosus*" situado sobre él. Indirectamente; facilita el tránsito a la religión de fundador el otro tránsito, ya siempre realizado, de la forma preponderante de las asociaciones familiares a la gran asociación de dominio o *política*, las más de las veces monárquica, que brota siempre en la más ruda *oposición* a las asociaciones familiares y sus jefaturas patriarcales, pues toma su punto de partida del mando guerrero que va haciéndose *durable*; tránsito que rompe también la autoridad *religiosa* de los patriarcas de las asociaciones familiares y tiende las más de las veces a disolver la gran familia en favor de la familia pequeña. Por eso las religiones de fundador, o en general las colectividades y los movimientos religiosos de vinculación *personal*, no aparecen en ninguna parte *antes* de ese grado de evolución de la sociedad que W. Wundt llama la "sociedad política" y que siempre es a la vez el grado en que se inicia la formación de clases, crece la represión de la cultura matriarcal animista y progresa la sumisión de la mujer[72]. La religión de fundador es de un origen expresamente *viril* y *espiritual*. Nunca y en ninguna parte son las primeras fuentes del saber religioso -como se había pensado largo tiempo- el animismo y el culto de los antepasados, ni todavía menos las inferencias

---

71 Cf. Graebner, o.c.

72 Para la religión griega, cf. sobre este punto Bachofen, *Das Muiterrecht*, y la nueva obra de Bernouilli sobre Bachofen, rica, pero necesitada de rigurosa crítica.

metafísicas de la razón, sino un *contacto de experiencia* que el grupo admite y cree tienen unas personas escogidas con lo Santo y Sobrepoderoso mismo, que se atestigua con determinados ritos y acciones y que se acredita por medio de "milagros" objeto de fe. Los primeros depositarios de esta propiedad "carismática" antes de aparecer las religiones de fundador son los jefes patriarcales de las comunidades consanguíneas; en las más altas religiones, estas religiones de fundador, es un sacerdocio permanente, hereditario o no hereditario, "instituido" por el fundador.

Las *fuentes* del contenido en ideas sobre lo Divino aparecen en un conjunto muy heterogéneo. Residen: 1. en las *tradiciones*, las más de las veces petrificadas, de los preponderantes grupos familiares de las gentes y las tribus (religión de un pueblo); 2. en las vivas intuiciones de Dios que tienen los "*homines religiosi*" carismáticos en la rica ramificación de sus variedades, en sus "santas palabras", hechos, doctrinas e instrucciones, simplemente conservadas por la tradición o consignadas en las llamadas "sagradas escrituras" (religión de un libro); 3. en las nuevas y particulares experiencias hechas sobre lo Divino y su conducta en y con el *ejercicio* de las prácticas rituales y culturales -una fuente de experiencia religiosa de que un estrecho tecnicismo de la historia de las religiones quiso hacer frecuentemente la fuente primaria de todo saber religioso, pero que en rigor se limita a modificar nunca a crear formas; 4. en ideas sobre Dios y la salvación que tienen un origen metafísico, se añaden en ocasiones a las demás fuentes (por ejemplo, las de Platón y Aristóteles para la teología cristiana) y allí donde no se limitan a servir a las demás

o modificarlas, sino que alcanzan la preponderancia, tienden a destruir la religión positiva del pueblo y la autoridad de los verdaderos "*homines religiosi*" (por ejemplo, los fenómenos del "gnosticismo" desde el platonismo, pasando por Eckhart, hasta Hegel). Sólo allí donde se forman institutos de salvación de masas que quieren ser de una validez universal, aparece además la *fórmula* de fe definida autoritariamente en nombre del fundador, el llamado "dogma", un ente que siempre se produce por el método de la "*vía negationis*" contra algunas "herejías" que hacen saltar o tratan de hacer saltar la *unidad* de la Iglesia[73]. Pero únicamente allí donde hay dogmas puede haber también algo así como una "teología" -siempre la forma más derivada y más racional del saber religioso[74]. El condicionamiento propiamente sociológico del contenido religioso del saber no mana en modo alguno igualmente de las fuentes de saber acabadas de mencionar, sino en primer lugar siempre de las *tradiciones* religiosas de las familias, tribus, ciudades y pueblos, al tiempo que de las técnicas profesionales del *culto*, dos fuentes del saber religioso que se hallan en el más fuerte antagonismo con las restantes. A través de estas dos fuentes, no de las ideas sobre Dios de los "*homines religiosi*" ni de los conceptos sobre Dios de los metafísicos, que están mucho menos condicionados sociológicamente, refléjanse luego por su parte y con insólita fidelidad y nitidez las *organizaciones de las clases, profesiones, estamentos*, castas y su divi-

---

[73] Sumamente exacto sobre este punto Le Roy, *Dogme et Critique.*

[74] Las diversas formas de comunidades religiosas dentro del círculo de ha cultura occidental cristiana han sido tratadas tan a fondo por E. Troeltsch (iglesia, secta, comunidad mística son los conceptos superiores de éste), que podemos callar sobre este punto.

sión del trabajo, en el panteón y en el pandemonio de los mundos de objetos religiosos (dioses de funciones)[75].

La inaudita preponderancia que en el judaísmo y en medida todavía mayor en el Occidente cristiano poseen las religiones *de revelación* como factores formativos de la sociedad y de la historia sobre las metafísicas puras o semirreligiosas del *autoconocerse y de la autosalvación espontánea* -en fuerte contraste tanto con casi toda Asia como con el mundo antiguo, mundo sin dogmas ni iglesias- estaría condicionada en primer término *sociológicamente* y por los caracteres de estos mundos de pueblos. Es, ante todo, el carácter vital de los pueblos occidentales, ávido de transformar activamente la tierra, ávido de extender el *poder* político, técnico y económico, lo que no pudo menos de arrastrar necesariamente consigo esas duras e incondicionales ligaduras del espíritu pensante que lo atan a las masas en lo tocante a las últimas cuestiones de la existencia, esos calmantes sistemáticos de las masas y tranquilidades y seguridades definitivas que *sólo* podrían dar la religión de revelación teísta y personalista y las organizaciones "eclesiásticas" copiadas siempre *al Estado* en las edades políticas por excelencia. Los pueblos que meditan duradera y libremente sobre el sentido metafísico de la vida y buscan *por su propia actividad* lo que consideran salvación o principio divino, no pueden dedicar la energía de su espíritu y de su voluntad tan

---

75 Max Weber ha aducido en su *Religionssoziologie* una gran abundancia de ejemplos para esta relación mutual entre la organización de clases y el mundo de objetos religiosos; pero podrían aumentarse todavía a gusto de uno. La sociología de la religión ha de *evitar* una interpretación causal de estas correspondencias de sentido, sea en la forma de la interpretación económica de la historia o en otra cualquiera.

íntegramente a trabajar en las cosas terrenas como los pueblos en que estas cuestiones aparecen *definitiva y absolutamente* resueltas por la revelación, la autoridad, el dogma y un instituto universal de salvación de las masas. Desde que la iglesia romana supo abatir al neoplatonismo y a las sectas gnósticas[76], ha llegado a ser inauditamente poderosa en Occidente esta preponderancia de las religiones de revelación sobre el espíritu metafísico *espontáneo*. Y es más que asombroso el ver qué mínima influencia social e histórica ha poseído desde entonces el pensamiento metafísico espontáneo en Occidente. Tan sólo el estilo de la metafísica cartesiana, la filosofía clásica alemana, en particular Hegel, y más tarde el marxismo, han logrado ejercer temporalmente una mayor acción sobre las masas[77]. Entre los grandes filósofos, Descartes solo -cuya doctrina pasó en los siglos XVII y XVIII por la "*nouvelle philosophie*" pura y simplemente- ha acertado, en mi opinión, a transformar la estructura categorial del pensamiento del mundo culto[78]. Pero qué poco lograron asimismo estos fenómenos conmover de un modo apreciable los instintos religiosos. Si se añade que los movimientos religiosos en Occidente desde las Reformas siguen en las iglesias y sectas religiosas una ley directiva general, según la cual se ha ido concediendo a la revelación y a la gracia una importancia cada vez *mayor* para la formación del saber religioso, mientras que

76 Cf. también la notable obra de A. de Harnack sobre el gnóstico Marción (1921).
77 El positivismo llegó a ser temporalmente filosofía *del Estado* en el Brasil y en la Francia de Combes, como *Hegel* en Prusia bajo el ministerio Altenstein. En la Rusia soviética es el marxismo filosofía del Estado.
78 Cf. R. Eucken, *Geschichte der philosophischen Terminologie*

se ha ido reduciendo más y más la libre actividad del hombre frente a lo Divino y su conocimiento racional (y, por ende, también el espíritu metafísico) en la misma medida en que ha ido *ascendiendo* la actividad de la mente dirigida *hacia la tierra* en el trabajo, la técnica, la profesión, la economía, la política de poder, se reconocerá todavía más neta y exactamente la misma ley directiva que había sustentado la evolución de Occidente con respecto a la relación entre la religión y la metafísica desde el origen del Cristianismo *en general*. La actual petrificación de la conciencia religiosa en los fieles de las iglesias y la completa perplejidad y anarquía de los incrédulos; el poder sociológico creciente logrado con ayuda de la creciente democracia justamente por las iglesias consolidadas de un modo *más firme* desde el punto de vista jurídico, pero también la creciente colocación de estas iglesias al servicio de fines de las masas, primero políticos, luego, en la edad preponderantemente económica, sociales, tienen su principal causa en la *doble asfixia del deseo de saber metafísico* y de la libre especulación religiosa llevada a cabo de una parte por las iglesias depositarias de una revelación, que cierran cada vez más fuertemente, y de otra parte por la ciencia positiva. Sólo así es comprensible que investigadores como W. Dilthey, Max Weber, Karl Jaspers, marchen a una con los viejos positivistas en considerar una metafísica objetiva en general como una "simple categoría histórica" superada del pensar humano -una categoría que sólo habría que describir en sus diversas formas y manifestaciones bajo la especie de tipos ideales y que hacer comprensible psicológica e históricamente. A diferencia, empero, de los viejos positivistas, tienen exactamente estos mismos

pensadores la religión por una categoría esencial del espíritu humano[79]. Y, sin embargo, *nosotros* estamos convencidos -lo digo no sólo como filósofo, sino también como sociólogo- de que todos los que así piensan se rinden a una enorme ilusión y de que un porvenir no lejano enseñará algo totalmente distinto.

Pero el proceso más preñado de consecuencias en la historia de las religiones de fundador, proceso condicionado de un modo *exclusivamente* sociológico, *aquel* único proceso que hace posible la formación de una verdadera iglesia y el hecho de que esta iglesia se arrogue una autoridad absoluta en las cosas de la salvación[80], paréceme ser, doquiera han surgido tales entidades, *el mismo*: la objetiva, más o menos profunda, variadamente formulada *divinización del fundador*. O dicho con más rigor, aquella transformación de éste, operada en virtud de las *formas de culto* sociológicamente condicionadas de las comunidades, que le convierte de un "sujeto" de la religión -con el que cabe "identificarse" intencionadamente y en la actitud básica del espíritu, al que se presta íntima *adhesión* teorética y práctica en los actos con que se imitan los suyos personales, cuyas instrucciones se siguen, en cuyas doctrinas sobre lo Divino se cree; un sujeto que es esencialmente un "modelo", así en el camino interior como en el exterior que conduce del hombre a Dios- en un *objeto* digno de adoración, en un objeto de la religión al que se atribuye

[79] Cf. W. Dilthey, *Die geistige Welt*, I. Bd., págs. 339 y sgts. *Das Wesen der Philosophie*, un ensayo sumamente instructivo también para la sociología del saber.

[80] En este punto tengo que rectificar hoy un juicio que he emitido en mi necrología de E. Troeltsch, *Kölner Vierteljahrsschrift*, II, Jahrgang.

simultáneamente un origen ontológico especial en la Divinidad. El *culto de Cristo Crucificado*, iniciado en su pleno poder y expansividad únicamente con San Pablo, es la raíz de la Iglesia cristiana tanto como ha sido la divinización de Buda después de su muerte lo que dio por primera vez la forma de una "religión" a la teoría metafísica de la salvación y a la ética del budismo primitivo[81]. Este *proceso de divinización* ha sido, dondequiera ha tenido lugar, de una duplicidad que habría que llamar realmente demoníaca. De una parte, eleva al fundador y lo coloca por su origen ontológico en una relación excepcional con la Divinidad; de esta suerte hace su autoridad "absoluta" y sólo así puede tornarse ésta "absoluta". Pero al propio tiempo que sucede esto, el mismo proceso *descarga y desliga* a la comunidad, y en particular a su gran *masa*, de la ruda opresión de las exigencias e instrucciones de aquel, pues evidentemente un hombre no puede medirse ni compararse en serio con un ser que es ontológicamente Dios o al menos de un origen eminentemente divino. La divinización del fundador siempre es, por ende, al par una distanciación, un íntimo extrañamiento, y ante todo una inmensa *descarga de la responsabilidad que antes* de su divinización impone el fundador como sujeto de la religión y como modelo de su grey, descarga que halaga poderosamente a la *flaqueza* de la naturaleza

81 K'ung fue divinizado en virtud de un decreto imperial poco antes (1907) de la caída de la última dinastía manchú, reinante desde 1644. Laotsé ha sido divinizado en el taoísmo hace ya dos mil años. Análogamente fueron divinizados Buda, Abbar, Alí. Cf. mi artículo sobre *Soziologie der Vergottung* en el volumen *Soziologie des Wissens*, Munich, 1924.

humana y le resulta harto bienvenida[82]. Este proceso es siempre el triunfo de la presión de la masa y de sus directores contra las formas más altas y más puras de la espiritualidad religiosa. Sólo consecuencias derivadas de este *único* proceso fundamental son todos los demás procesos de objetivación y materialización que se dan en toda evolución específicamente "eclesiástica", por ejemplo, el de la fe personal en la "*fides quae creditur*", el de los actos y obras del fundador, que piden primitivamente una imitación, en el "*opus operatum*" es decir, en un capital objetivo de gracia y salvación, bajo el concepto de "*merita*", que la iglesia administra según cánones a los creyentes; en fin, toda evolución del sacerdocio, fundado siempre primariamente en la calidad carismática de la persona, hacia una calidad profesional y una dignidad jurídica objetivamente sacramental[83].

Hemos excluido del plan de esta obra una sociología del orden estructural del saber religioso. En cambio, hay que indicar algunos puntos de vista referentes a las *influencias típicas favorables y adversas* ejercidas por la *religión* y las iglesias sobre el movimiento de la *ciencia* y de la *filosofía*, puntos que estimamos indispensables si se ha de tratar este gran tema de una manera rigurosamente objetiva y más profunda que hasta aquí.

---

[82] Léase en el libro de R. Rolland sobre *Gandhi*, la angustia y el temor que el gran revolucionario religioso índico abriga justamente ante las tendencias a *divinizarle* que surgen acá y allá en la India. Gandhi sabe que si se lograse, todo su movimiento estaría práctica y políticamente *muerto*.

[83] R. Sohm ha dicho lodo lo *esencial* en sus admirables obras sobre el origen del derecho canónico.

Hasta aquí, amigos y enemigos de la religión y de las iglesias se han limitado a descubrir de un modo frecuentemente muy parcial, mediante una enumeración histórica de *hechos*, ora las dificultades, ora las facilidades que han desempeñado un papel entre las religiones e iglesias y la evolución de las otras formas del saber. Sólo raramente se ha intentado *estudiar* las relaciones típicas entre ellas de un modo sistemático, separando con exactitud las *formas* del saber y empleando un método sociológico comparativo. Tales relaciones no se descubren realmente cuando sólo se mira a semejantes hechos históricos, como, por ejemplo, que en Occidente la Iglesia cristiana y sus monasterios conservaron fielmente el tesoro de la literatura antigua; que la filosofía y teología escolástica engendró un eminente *ejercicio* y cultivo del arte de pensar y de las distinciones, que resultó secundariamente fructífero para la ciencia positiva, y cuya pérdida en gran parte han lamentado con razón investigadores tan eminentes como R. Virchow; que ha habido en todas las especialidades estos y aquellos grandes investigadores creyentes; pero tampoco se descubren presentando a las iglesias como unos albergues de la superstición, de la brujería, como autoras de esa terrible prohibición de dudar en cuestiones de filosofía, ciencias de la naturaleza o ciencias del espíritu que tocan a las cuestiones dogmáticas, ni recogiendo más o menos completamente todos los casos en que las autoridades eclesiásticas arremetieron contra la filosofía y las ciencias (Galileo, G. Bruno, Vanini, Servet, la crítica de los evangelios, la historia comparada de las religiones, etc.). Réplicas y contrarréplicas no tienen término y jamás se superara por *este* método la me-

ra posición *partidista*. Únicamente comparando grandes totalidades culturales conexas se nos revelan las *unidades de estilo* que existen entre los sistemas religiosos y la existencia de los demás sistemas del saber- conexiones majestuosamente elevadas por encima de semejantes "casos" y sobre las visiones partidistas del mundo. El arte de la observación macroscópica, no el de la microscópica, es el que aquí hace falta. Además, es necesario separar exactamente las *formas* del saber.

Hay que romper completamente, ante todo, con el error muy compartido de que la *ciencia positiva* y su movimiento progresivo haya podido ni pueda nunca -mientras permanezca dentro de sus límites esenciales- tocar ni un solo pelo de la religión. Sienten esta tesis los creyentes o los incrédulos, es siempre igualmente falsa. Como las religiones no son formas previas ni formas ulteriores de la metafísica y de la ciencia, sino que poseen una evolución perfectamente *autónoma* en su médula[84]; como, además, siempre llena ya el espíritu de las almas y de las colectividades alguna religión positiva cuando aparece una metafísica o una ciencia, necesariamente, a la inversa, la *religión* está sometida siempre a una variación espontánea o procedente de su *propia* energía, si es que ha de resultar "libre" un sector de la existencia o un campo de objetos para la investigación metafísica y científico-positiva, en el sentido sociológico de un fenómeno general. Lo que hace que se estremezca una religión dominante no es *nunca* la ciencia, sino el que se seque y muera su fe misma, su ethos vivo,

---

84 Cfr. mis *Probleme der Religion* en el I. Bd. *Vom Ewigen im Menschen*; además, H. Scholz, *Religionsphilosephie*; R. Otto, Lo Santo; J. Wach, *Religionsvissenschaft*, Leipzig, 1924.

es decir, el que una fe "*muerta*", un ethos "*muerto*" ocupe el lugar de la fe y del ethos "*vivo*", y, ante todo, el que la *desaloje* una *nueva*, germinal forma de conciencia religiosa, eventualmente también una nueva metafísica conquistadora de las masas. Los tabúes que las religiones han impreso a los más diversos sectores del conocimiento humano, declarando las cosas correspondientes "sagradas" y "artículos de fe", tienen que perder este carácter de tabúes por motivos religiosos o metafísicos *propios*, para poder tornarse objetos de la ciencia. Sólo allí, por ejemplo, donde un libro considerado como "sagrado" ha perdido para grandes círculos y por motivos religiosos o metafísicos su carácter de sagrado, puede ser estudiado "científicamente" como cualquier fuente histórica. Otro ejemplo: mientras la naturaleza está llena, para la colectividad, de fuerzas personales y voluntarias, divinas y demoníacas, sigue siendo "tabú" para la ciencia justamente en la medida en que lo está. Únicamente la impulsión *religiosa* hacia una idea de Dios espiritual, menos biomórfica y como tal más o menos monoteísta por una ley esencial -como aparece poderosa por primera vez dentro del marco de las extensas *monarquías políticas de Oriente*, en la más estrecha unión de sentido con este orden monárquico de la sociedad-, hace que la religión se *eleve* por encima de los vínculos que ligan a las comunidades consanguíneas y tribales, desvitaliza y espiritualiza la idea de Dios y deja en creciente *libertad*, para que se la investigue de un modo *científico*, a la naturaleza enfriada, por decirlo así, en su carácter religioso y convertida en relativamente "objetiva y muerta", o a la parte de la naturaleza enfriada en este carácter religioso. Quien tenga las estrellas por

dioses visibles no está maduro todavía para una astronomía científica[85].

El monoteísmo judeo-cristiano del Creador y su triunfo sobre la religión y la metafísica del mundo antiguo, fue, sin duda, la *primera* posibilidad fundamental de que quedase en libertad la investigación sistemática de la naturaleza en Occidente. Fue un quedar en libertad la naturaleza por la ciencia en un orden de magnitud que quizá excede cuanto en Occidente ha sucedido hasta hoy. El Dios espiritual de voluntad y de trabajo, el *Creador*, que no conoció ningún griego ni romano, ningún Platón ni Aristóteles, ha sido -sea el admitirlo verdad o error- la mayor santificación *de la idea del trabajo y del dominio* sobre las cosas infrahumanas; y al mismo tiempo operó la *mayor* desanimación, mortificación, distanciación y racionalización de la naturaleza que haya tenido lugar *jamás*, en comparación con las culturas asiáticas y con la Antigüedad. Pero el trabajo y la ciencia se corresponden *estrechamente*, como se nos revelará en seguida. De mucha menor importancia son las principales fases de la relación viva entre "la fe y el

85 Pero ¡qué lentamente se ha desarraigado esta representación biomórfico-teológica del cielo estrellado! Para Aristóteles son el "Nus" y los "espíritus de las esferas" exclusivamente "hipótesis astronómicas" todavía. V. últimamente la obra de W. Jaeger sobre Aristóteles. Todavía Kepler introdujo inicialmente en su obra *Harmonice mundi* los espíritus de las esferas, que actuarían según sus tres leyes del movimiento de los planetas. Únicamente Newton desalojó por completo esta representación con su ley de la gravitación. Pero esta su "gravitación" tiene, a pesar de su declaración de no querer "forjar hipótesis", todavía algo de perfectamente mágico, según la exacta expresión de Mach (v. Geschichte der Mechanik), puesto que admite una intemporal acción a distancia y conspiración de las masas en el espacio absoluto nunca contrastable. Se puede decir que únicamente Einstein, con su teoría general de la relatividad, ha echado de nuestra imagen de la naturaleza este último resto de "magia".

saber", en que han creído las sociedades y que para éstas ha sido válida en el curso de la historia del Occidente cristiano. La dirección de esta evolución está perfectamente fijada: va desde una verdadera confusión entre la fe y el saber (toda la Patrística distinguió sólo *muy* deficientemente las verdades de fe y de razón, la religión y la metafísica, hasta San Agustín e incluyendo a éste) hasta una rigurosa distinción, pero coordinación y subordinación armónicamente complementarias ("*gratia perficit, non negat rationen*", Santo Tomás de Aquino); desde aquí hasta un *dualismo* cada vez más riguroso, que es al par, por esencial necesidad, un dualismo de voluntad e intelecto en Dios y en el hombre y un avance del modo de pensar nominalista (filosofía natural escotista y franciscana), y más adelante, hasta el *antagonismo*, nacido en la *misma* fecha, entre las crudas teorías de la gracia de los reformadores, que rechazan *toda* metafísica de la razón, y el deísmo de la razón, en que Dios aparece sólo como el *ingeniero* de la máquina del Universo (Herbert de Cherbury, al que también se adhiere la francmasonería). La evolución prosigue luego, a través de la Ilustración inglesa y alemana, moderada, hasta la Ilustración latina y radical, que de su parte fue al par coronada y superada por su más rico producto, el modo de pensar positivo (D'Alembert, Condorcert, A. Comte, etc.) Siguiendo los métodos de Max Weber y F. Troeltsch, ha mostrado P. Honisgsheim[86] en qué gran medida es, al mismo tiempo, esta evolución una *copia de la lucha de estamentos y clases*, de la des-

[86] V. ante todo su valiosa obra sobre el jansenismo y sus colaboraciones en los escritos a la memoria de Max Weber y en la obra colectiva editada por mí *Zur Soziologie des Wissens*, Munich, 1924.

composición de las capas superiores, feudales y contemplativas (como tales estrechamente conexas), por obra de los poderes políticos territoriales unidos con las ciudades, los burgueses y el separatismo religioso contra el Emperador y el Papa; en qué medida, además, se reflejan al mismo tiempo, en las más variadas negaciones de las "*causae secundae*" (cartesianismo, Malenbranche, jansenismo, galicanismo, calvinismo; teoría de la "soberanía" de Bodino, Maquiavelo y Th. Hobbres), el *absolutismo* y el *individualismo* de la democracia y la "*nación*" en gestación; en qué medida también estas combinaciones de modo religioso de pensar y de estructura social se descomponen por obra del triunfo conjunto de la democracia burguesa, liberal, independizada, la industrialización de la economía, la técnica y la ciencia positiva sobre las formas "absolutistas" del Estado.

La eliminación de las fuerzas y causas *intermediarias* (de las *causae secundae* en la imagen metafísica del mundo, de los estamentos autárquicos dentro del Estado) hasta llegar al *un dieu, un maître* de Bossuet, así como el posterior quebrantamiento del poder central absoluto (materialismo - Revolución francesa), son procesos que se corresponden según leyes de sentido. La sociología positivista del saber y la sociología marxista han representado hasta aquí casi exclusivamente opiniones partidistas dentro de este complejo de cuestiones referentes a los movimientos de la religión y la ciencia, y ninguna de las dos debe admirarse de encontrarse sorprendidas por una serie de movimientos románticos siempre renovados y "reaccionarios" desde sus puntos de vista, que tachan de mentirosas a las líneas de evolución trazadas *por ellas.* Para

Comte, cuya orientación toda es católico-romana, la religión de Occidente coincide exactamente con la Iglesia Católica -y además con la Iglesia católica tal y como la comprendieron y afirmaron más tarde los *tradicionalistas* franceses-, es decir, vista totalmente como *institución medieval*; y "la" metafísica en general coincide para él con la teoría de las formas de la Escolástica aristotélica. Comte no aprecia en absoluto el valor de la metafísica moderna entera en su función sociológica. Pero si se mira desde un círculo de cultura asiática, desde Rusia simplemente, a estas relaciones occidentales entre religión, metafísica y ciencia, bien pronto se advierte una sorprendente *unidad de estilo en sociología del saber* que abarca y domina todas estas luchas. Los eslavófilos, en principio más religiosos, se inclinan a ver ya en la plenitud de la Escolástica medieval y su racionalismo "silogístico" el *comienzo* de la Ilustración antirreligiosa "europeo-occidental". ¡Kirijewsky ve en la evolución que va de Santo Tomás de Aquino hasta Voltaire sólo una *misma* línea occidental de "destrucción de la fe"![87] Dostoyewsky ha opinado lo mismo en su historia del Gran Inquisidor. Y yo no quisiera dejar de señalar que en Alemania ya E. de Hartmann, en lo que él solía llamar la futura combinación de una "iglesia jesuítica eudemonístico-social" y de la socialdemocracia igualmente eudemonístico-social, ha presentido en todas sus formas lo que a los hombres actuales podría parecernos a veces tornarse casi realidad.

Un *segundo* hecho fundamental que no se ha advertido al estudiar las relaciones entre la religión y las demás formas del saber, por fijarse demasiado en los meros detalles en pro y en

---

[87] Cf. J. W. Kirijewsky, 3 *Essays*, Drei Maskenverlg, Munich. 1921.

contra, es el hecho de que entre la religión y las demás formas del saber sólo surgen posibles superficies de contacto favorables o adversas cuando por una parte la *religión* es dogma formulado como objeto y principio de la "ciencia de la fe", la "teología", y por otra parte, o bien el saber es *auténtico saber metafísico*, o bien el saber científico positivo traspasa sus límites y eleva *sin razón* determinados resultados propios a la esfera metafísica. En la condenación de Galileo, por ejemplo, la Iglesia no se volvió contra el contenido científico del copernicanismo y contra la dinámica de Galileo, sino contra el "metafísico del copernicanismo", contra Giordano Bruno, y -como mostraron claramente P. Duhem y H. Poincaré con la correspondencia entre el cardenal que dirigió el proceso contra Galileo y éste mismo- contra los *residuos metafísicos* en Galileo (que también le parecen infundados al físico teórico actual y que únicamente han sido eliminados del todo por la física relativista). En el prólogo de su obra sobre los movimientos estelares, dedicada al papa Paulo III, Copérnico apela en favor de su teoría a la "*lex parsimoniae* ", distinguiendo entre este principio y la llamada "verdad filosófica" sobre las cosas absolutas. El cardenal invita expresamente en una carta a Galileo a hacer lo mismo: únicamente el hecho de que Galileo *no* lo hizo y puso en un falso lugar una hipótesis *metafísica*, fue lo que decidió el proceso en contra suya. Tampoco se puede tener apenas en cuenta el gran número de otros obstáculos que la Iglesia pone al progreso científico, si se le compara con la enorme protección *indirecta* de la ciencia que ejerció en favor justamente de la ciencia exacta positiva, causando el hundimiento, ciertamente pavoroso en otro respec-

to, del pensar filosófico y metafísico y de la libre especulación religiosa. Pero esto únicamente se ve por comparación por las culturas asiáticas, en las cuales falta esta fuera que abate y refrena el pensamiento metafísico y ha entrado una energía *incomparablemente* mayor del pensar humano en el campo de la reflexión metafísica y de la *autosalvación* espontánea.

También la potente lucha que justamente las iglesias y el ascendente racionalismo de sus sacerdocios han sostenido contra el mito, la leyenda, la piedad popular, la "superstición", la mística libre, la fe en los milagros, ha favorecido indirectamente a la ciencia- y en este caso también a la genuina metafísica. Contra las formas del saber vinculadas al *alma* orgánica tienen que sostener un mismo frente *todas* las formas del saber más altas y espirituales. Las religiones de revelación vienen a ser justamente, los *adelantados* indirectos del racionalismo científico positivo, al separar y acotar cada vez más rigurosamente un sector de fe "sobrenatural" y afirmarlo como absolutamente perfecto e inacrecentable. La energía del humano pensar es empujada precisamente por este camino a seguir la vía de la investigación *exacta* y ésta es al par la vía del pensar *pragmático-técnico*. Por esto se entienden hoy tan *bien* hasta en la política de la provisión de cátedras de filosofía el positivismo antimetafísico y la filosofía de las iglesias, allí donde se trata de alejar de las Universidades la verdadera y la sería filosofía[88].

---

[88] Los conocedores de la política interior de la Universidad alemana saben cómo se tiende desde las cátedras sujetas a las iglesias a proveer las cátedras de filosofía con psicólogos experimentales o con investigadores que se limitan a tratar de conducir a una cierta síntesis ulterior resultados científicos positivos, esto es, a aquellas personas que son sencillamente

También el *ascetismo* de base religiosa significa mucho, como ya vio claramente Nietzsche, para el desarrollo de la conciencia de la *verdad* científica, ella misma ascética, mientras que al propio tiempo los institutos de censura eclesiástica y sus autoridades educan en una responsabilidad ante posibles afirmaciones, en una finura y cautela en el estilo y elección de las palabras, en una lentitud y circunspección del pensar, en una crítica y en una soberana elevación por encima del "espíritu del tiempo", siempre alocado y emborrachado, hipnotizado por pocas ideas, que también favorecen indirectamente a la verdadera ciencia. La Iglesia no dificulta tanto la ciencia como ese pretencioso pathos de la "Iglesia científica" (E. Mach) que hoy, mañana y pasado rechazará también la misma ciencia. La historia del darwinismo, que desde el origen de la ciencia exacta de la herencia ha terminado en un casi completo derrumbamiento, es sólo un relevante ejemplo de esta afirmación. Y si la superficie de rozamiento con las ciencias del espíritu es considerablemente mayor, también aquí lo que entra en conflicto con la religión dogmática es mucho menos la investigación *crítica* de las fuentes (fundada incluso antes que por nadie por los benedictinos maurinos) que la forma de interpretar los hechos históricos desde el punto de vista de una *filosofía* de la historia y de la cultura. Los verdaderos *antagonismos entre la religión y el saber profano* se encuentran exclusi-

---

inofensivas para la doctrina de las iglesias. Cuanto más se absorben las iglesias y sus representantes en la técnica de la dirección y la derivación de sus masas y más pragmáticas se hacen, tanto más íntima se torna su cooperación con el mundo del trabajo, la técnica, la industria y la ciencia positiva. Por eso forman hoy un baluarte diez veces más fuerte que la

vamente allí donde se trata de un saber *metafísico*, y aquí es donde sin duda alguna representan la Iglesia y su dogma *el enemigo nato y más poderoso de todo desarrollo independiente*. Lo será más en la medida en que haya incorporado a sí misma, consciente o inconscientemente, algún sistema metafísico del pasado por medio de su teología, si no ya por medio de su dogma. Cuando en la dogmástica *misma* han entrado ya conceptos metafísicos fundamentales de un determinado sistema filosófico, como es sin duda el caso en el catolicismo romano -por ejemplo, para el dogma de la transustanciación el concepto de la materia de Aristóteles (*materia prima*); para la psicología tomista, dogmatizada casi con pelos y señales por el Concilio de Viena; para las "pruebas de la existencia de Dios"[89] y la teoría del libre albedrío como libertad de elección-, la metafísica está fijada plenamente y sin reservas.

El hecho de que en Occidente hayan ganado casi siempre el juego los poderes de la religión de revelación y de la ciencia exacta y la técnica en su secular *lucha común contra el espíritu metafísico espontáneo*, es lo que constituye quizá la característica más importante de la modalidad occidental del saber

---

ciencia positiva, contra las tendencias místicas de la época (contra las malas, por ejemplo, la antroposofía, como contra las buenas).

[89] Perfectamente justo tocante a estas pruebas es lo que el jesuita P. II. Lennertz aduce sobre la contradicción en que se encuentra mi teoría del conocimiento de Dios con la doctrina de la Iglesia católica. Ha sido justamente un completo error de toda teología "modernista" tener por *separable* la filosofía tomista de la dogmática de la Iglesia -como yo mismo sólo descubrí a lo largo de un lento y doloroso proceso. Lo que hoy es *dogma* es la validez misma del principio de causalidad y no sólo "el hecho de que", sino también el método de la metafísica y del conocimiento de Dios por raciocinio causal. V. P. H. Lennertz, *Schlers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*. 1924.

desde el punto de vista de la sociología del saber. Lo que une a ambas es, en el fondo, el triunfo común del espíritu romano, práctico y dominador, sobre la actitud intelectual contemplativa, puramente teorética y también en este modo "investigadora". En casi toda Asia, y bien miradas todas las cosas, ha obtenido el triunfo el "sabio", la metafísica, tanto sobre la religión como sobre la ciencia positiva. Este me parece ser el *punto más importante de la diferencia* entre las culturas occidentales y las asiáticas. La metafísica es en éstas autoconocimiento y autosalvación; y en este sentido no es metafísica el budismo, sino ya la "religión" de los brahmanes. De aquí también en China, la India, incluso el Japón, la creencia en la superioridad del ideal del *sabio* sobre los ideales y modelos occidentales del héroe y del santo -que en Occidente se tornan cada vez más prácticos, eudemonistas y sociales desde San Bonito hasta San Ignacio, que supera el verdadero monacado-; de aquí también la famosa "tolerancia" asiática con la pertenencia simultánea a varias religiones; pero de aquí también la doble falta de una ciencia especializada y racional, de una industria y una técnica de producción autóctona, y de una institución eclesiástica de forma imperial, jerarquía rigurosa y dogmática estricta[90]. Las convicciones sobre la responsabilidad de los emperadores, príncipes y jefes supremos por todo lo que sucede en el mundo, incluso por los acontecimientos de la naturaleza, inundaciones, pérdida de cosechas, etcétera, que a nosotros nos resultan tan raras, pero que en

[90] Sobre el primado del ideal del sabio sobre el ideal occidental del héroe en China v. las interesantes observaciones de R. Wilhelm en *Chinestsche Lebenswisheit*, Darmstadt, 1922.

las culturas asiáticas se hallan muy difundidas, proceden igualmente de esta idea metafísica de la *autosalvación*. La eliminación de los restos de técnicas mágicas por la Reforma suprimió simultáneamente en el círculo de cultura protestante todos los conflictos que suelen existir entre la técnica mágica y la técnica positiva. Pero también dentro del catolicismo, donde subsisten aun someros residuos de técnica mágica, por ejemplo, de técnica meteorológica (procesiones para influir sobre el "tiempo"), de técnica médica (expulsión del demonio y de los espíritus malignos, extremaunción), etc., son sólo de una módica importancia para el progreso de la técnica positiva.

Pero *el alma más temible* contra la metafísica en manos de las iglesias dogmáticas es la prohibición de la simple *duda* acerca de las proposiciones y las cosas de fe. Este principio, que considera como "pecado" cualquier otra duda que la llamada "duda metódica", en unión con la identificación del sistema platónico-aristotélico, es decir, de una determinada metafísica histórico-positiva, indisoluble de la peculiaridad de la íntegra cultura griega, con una llamada "*philosophia perennis*" o "la" doctrina del "sano entendimiento humano" y de la razón humana "universalmente válida", no sólo refrena de hecho toda evolución del saber metafísico, no sólo hace entender con completo error, y tanto doctrinal cuanto históricamente, toda evolución de esta especie que haya tenido lugar de hecho, construyendo identidades donde hay distancias cósmicas (por ejemplo, entre el Dios de Aristóteles, el "primer motor," y el "pensamiento del pensamiento", □□□□s□□□□□s y la idea judeo-cristiana de Dios), sino

que *dogmatiza* y *petrifica* también con ellos una determinada metafísica. La teoría aristotélica de Dios como el primer motor no puede desligarse con sentido de su lógica, de su sistema astronómico de las esferas, ni tampoco del espíritu básico de la religión griega, a la que es totalmente extraño el Dios judío de voluntad y creador. Tampoco la lógica de Aristóteles[91] puede separarse -prescindiendo de jugueteos formalísticos- de su metafísica, de la "forma" y la "materia" y su aplicación en la filosofía natural. El sistema entero no puede desligarse de aquella indiferenciada mixtión de ciencia positiva y metafísica que en la Edad Moderna se ha perdido completamente como *forma* estructural del saber; no puede desligarse de una simultánea economía de esclavos, que permite que una pequeña *élite* contemplativa admire y venere el mundo como un reino de fuerzas "formales" dotadas de un sentido y teleológicamente ordenadas, en lugar de atacarlo y trabajarlo; no puede desligarse de un modo de pensar esencialmente *biomórfico* de la sociedad, que todavía no ha descubierto nada de lo que hay de peculiaridades y de leyes esenciales en el mundo *muerto*, no conoce una aplicación sistemática de la matemática a la investigación de la naturaleza y a la técnica, y desde el punto de vista técnico está determinada aun esencialmente por el trabajo a mano y la artesanía.

Si se hincha y convierte este *sistema histórico en una sedicente "philosophia perennis"* se le vacía naturalmente de todo contenido viviente, intuitivo, concreto. Surge con necesidad el lla-

[91] V. últimamente la excelente obra de W. Jaeger sobre la génesis del sistema aristotélico.

mado método "*escolástico*"[92], cuya esencia es la interpretación histórico-filosófica de una autoridad filosófica y la aprehensión sistemática de la cosa a *una* simultáneamente, esto es, una *doble fuente de error* a la vez para la interpretación histórica y para la aprehensión de la cosa, que deben seguir su marcha perfectamente *separadas*. En realidad, consérvase aquí artificialmente una etapa del pensar metafísico perfectamente determinada y sólo comprensible históricamente, por temor a una nueva metafísica que pudiera resultar peligrosa para la Teología, en una edad a cuyo estilo es completamente extraño este modo de pensar y en que -hasta donde se le comprende- ha de obrar sólo como un anacronismo. El positivismo ha aceptado paladina o secretamente, en particular por la autoridad de Comte, justo esta idea de la filosofía escolástica, de que la metafísica de las formas y esencias intemporales, esto es, el sistema platónico-aristotélico, coincide con *la* metafísica. Y únicamente de este modo y por hallarse este sistema vinculado de hecho al modo de pensar total de una sociedad extraña a la esencia de la Edad Moderna, según vio claramente Comte, es como se ha llegado a declarar *en general* la metafísica un fenómeno atávico.

Quien hoy se admire ante la creciente fuerza atractiva de las iglesias, y, ante todo, de la católica romana, como asimismo de todas las partes de su filosofía (teoría del derecho na-

---

92 En este sentido formal del término escolástico hay también una Escolástica protestante, y además doble, la Escolástica introducida por Melanchthon, de un color todavía fuertemente aristotélico y que desemboca finalmente en el wolfianismo, y la Escolástica protestante del siglo XIX, la escolástica kantiana, que presenta igualmente la nota arriba indicada de la "Escolástica en general".

tural, filosofía social), tiene que medir exactamente todas las fuerzas que secreta o paladinamente se han conjurado hoy para trabajar contra *todo* movimiento independiente de ideación metafísica y libre especulación religiosa. Como A. de Harnack ha hecho resaltar frecuentemente, es la indiferencia de las *masas* en punto a la idea del universo el más fuerte apoyo de todos los más viejos y más duros poderes conservadores, la más segura guardiana de toda supervivencia. En estas masas entran los miembros no vivientes de las iglesias mismas, el "sarmiento seco de la cepa de Cristo", que las iglesias se inclinan tanto menos a rechazar, cuanto que limitan cada vez más su actividad justamente a la *derivación de las masas* hacia las cuestiones sociales del bienestar, y que desde la Revolución francesa han aprendido a entenderse con la democracia y más tarde con el a la derecha del socialismo. La ciencia positiva no puede hacer *nada* contra la iglesia, como vimos, pues no puede entrar en concurrencia normal con las eternas necesidades de saber que aquella trata de satisfacer. Las corrientes de ideas positivistas, cientificistas, y toda especie de "agnosticismo" metafísico, aunque en sí realmente contrarias a las iglesias, las *ayudan* en este punto, y bien que sólo sea secretamente, pues que también ellas quieren aniquilar la metafísica, fundándose en sus propios errores epistemológicos y sociológicos. "Los enemigos de mi mayor enemigo son mis amigos", se dice aquí.

El sustitutivo religioso del marxismo mesiánico, el "Estado del porvenir", pierde diariamente, por otra parte, su puesto de sustitutivo de la religión. Donde impera, como en el bolchevismo ruso, su política cultural es la pura inversión

de la política cultural de la Iglesia romana, como muestra la censura bolchevista de libros, el nuevo "*Index librorum prohibitorum*" (en que se encuentran exclusivamente la Biblia, el Corán, el Talmud y *todas* las filosofías occidentales, desde Aristóteles hasta Fichte). El *misticismo* de los modernos círculos, sectas, ligas, está conjurado igualmente contra la genuina metafísica. La democracia *ensanchada* -antaño la aliada de la libre investigación y de la filosofía contra la hegemonía del espíritu sujeto a las iglesias- se transforma lentamente en el mayor *peligro* para la libertad espiritual[93]. El otro posible tipo de la democracia -distinto de aquel cuya vigencia recibimos dentro de nosotros en nuestra juventud como síntesis de la democracia y la ciencia libre-, el tipo de la democracia que condenó en Atenas a Sócrates y a Anaxágoras y que en el Japón moderno se opuso en un principio rudamente a toda introducción de métodos occidentales técnicos y científicos, se alza de nuevo lentamente en Occidente y quizá también en Norteamérica. Sólo la combativa democracia preponderantemente *liberal* de relativamente "pequeñas *élites*" -nos enseñan ya ahora los hechos- es una aliada de la ciencia y de la filosofía. La democracia imperante, finalmente ensanchada hasta las mujeres y los medio niños, no es una amiga, sino más bien una enemiga de la razón y de la ciencia. Comiénzase entre nosotros, en Alemania, con cátedras confesionales de idea del

[93] Esto no vale sólo para Europa sino también para los Estados Unidos de América, como lo muestra el actual movimiento del "fundamentalismo", que quiere elevar a la ley la pretensión de que en ningún centro docente del Estado (incluyendo las Universidades) pueda enseñarse nada que contradiga la Biblia, en especial ninguna forma de teoría de la evolución (!!).

mundo y procesos por delitos contra la democracia social; con una presión parlamentaria de toda índole sobre las débiles autoridades del Estado en las cuestiones de provisión de puestos universitarios. Pero ¡aguardad! ¡El proceso irá más adelante! La moderna teoría relativista de las ideas del mundo -como la han introducido W. Dilthey, M. Weber, Jaspers y Radbruch, éste en la filosofía del derecho- es la *imagen teorética* de este parlamentarismo democrático hasta en la idea del mundo, en el que se habla sobre el sentido de todas las opiniones posibles, sin afirmar nada; en el que se discute, sin decidir; en el que se renuncia conscientemente a convencerse unos a otros, bien que por razones, como daba por supuesto que había que hacer el parlamentarismo en su época de florecimiento.[94]

SOCIOLOGIA DE LA METAFISICA.

Lancemos ahora una mirada a la *metafísica* misma. La sociología del saber metafísico es la menos escrita todavía[95]. La metafísica es, entre las restantes formas del saber, sociológi-

---

[94] En mi ya citado artículo *Uber Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungessetzung* he mostrado cuán necesaria considero una teoría de la idea del mundo y en particular cuán aplicable prácticamente en la Universidad popular: por otra parte, y en especial, cuánto estimo la *pura* teoría de la idea del mundo como una condición previa para la filosofía que pone tesis. Pero esta disciplina no debe intentar sustituir a la metafísica -como tampoco la ciencia de la religión a la teología.

[95] Llamamos la atención sobre la tesis doctoral de P. Landsberg acerca de *La Academia platónica* (publicada por la *Revista de Occidente*); asimismo, sobre las observaciones de Landsberg acerca de la sociología de la escuela peripatética y de la academia alejandrina en la obra colectiva *Zur Soziologie des Wissens*, Munich, 1924.

camente consideradas, la propia siempre de unas *élites* del espíritu, las cuales desligadas de las tradiciones religiosas y de toda índole guardadas por su comunidad vital y libres del trabajo al servicio de la economía, tienen ocio para contemplar en pura actitud teorótica el mundo, buscando las estructuras ideales de su esencia, y para forjar, en unión con el estado contemporáneo del saber en el sentido de la ciencia positiva, hipótesis *probables* sobre los últimos fundamentos de las cosas. Ahora bien, como la totalidad del mundo en cuanto tal sólo es teoréticamente asequible a la totalidad de una persona, la metafísica está sujeta por necesidad a una vinculación *personal* o sostenida por las llamadas "escuelas" de sabiduría metafísica, que se agrupan en torno a *una* persona. Está, además, esencialmente vinculada al *circulo de cultura*, e incluso ampliamente al genio *nacional*, de un modo sin comparación más preciso que la ciencia especializada y positiva, internacional y sometida a la ley de división del trabajo[96]. Como la metafísica es siempre enlace de saber esencial sintético-apriorístico con las induccioncs y los resultados deductivos de la ciencia positiva, cabe construir *a priori*, hasta un cierto grado y por medio de una pura teoría de la idea del mundo, los posibles tipos de la metafísica dentro de un círculo de cultura[97]. En su expresión histórica álzanse *juntos* los tipos más generales de la metafísica de un círculo de cultura durante el proceso entero de esta cultura. Cada tipo "crece" por

---

[96] Así juzga también W. Wundt en su libro *Diz Nationen und ihre Philosophie*.

[97] Una serie de estas construcciones encuéntrase en certera forma en el libro de N. Hartmann, *Metaphysik der Erkenninis*; cf., además. W. Dithley, *Das Wesen der Philosofhie*.

sí en el curso de este proceso con el crecimiento de la experiencia inductiva de la ciencia positiva, que trata de apropiarse, pero no descansa en modo alguno sobre esta experiencia sola. En una segunda dimensión, distinta de este crecimiento que experimenta todo tipo, crece la metafísica misma, a lo largo de la historia, en riqueza y totalización del contenido del mundo, en cuanto que cada nueva metafísica intenta, al menos, acoger en su seno los elementos de verdad existentes en todos los demás sistemas metafísicos, pero relativizándolos al par bajo una más alta y comprensiva idea fundamental creadora. La "disputa" de las metafísicas no puede resolverse nunca en el mismo sentido y con los mismos métodos que la disputa científico-positiva. Este hecho es una consecuencia necesaria de que el *primer* objeto de la metafísica sean justamente los conceptos fundamentales indefinibles, sólo mostrables, y los principios sobre el orden *esencial* del mundo, indemostrables, pero necesarios a toda posible demostración; es una consecuencia, además, de que la metafísica abandone conscientemente el principio de la ciencia positiva, eliminar como *sin sentido* para ella toda cuestión que se pueda probar es insoluble por medio de la observación, la medida y el cálculo matemático, y quiera dar una *imagen hipotética, pero total*, de cómo están enraizadas en la "realidad absoluta" todas las cosas ordenadas según unas supremas esencias- una imagen sistemática, pues, de la conexión sistemática del ser de las cosas. En el mismo sentido de división del trabajo que las ciencias especiales positivas no *puede* organizarse la metafísica, simplemente por razón de su objeto, pues una imagen totalitaria del mundo sólo puede darla *una* persona, y una persona

concreta *en su integridad*. Por esto, y no por un azar histórico, es la "*escuela*" con un centro, el "*sabio*", su forma sociológica, objetivamente necesaria, de existencia.

El último valor cognoscitivo de la metafísica no puede medirse, pues, como el de la ciencia positiva, por su grado de demostrabilidad -no, al menos, con respecto a su primer ingrediente necesario, la teoría apriorística de las esencias-, sino, en último término, sólo por la *riqueza* y la *plenitud* en que se encuentre unida solidariamente *con el mundo mismo la persona* del metafísico, a través de su íntima solidaridad y participación en la *totalidad* de la vivencia del mundo tenida hasta entonces *en la historia*. *La idea del microcosmos*, según la cual el hombre *in genere* incorpora en sí todas las regiones de esencias que integran el mundo, su fundamento y sus leyes (*homo est quodammodo omnia*)[98], repítese aquí, pero en el sentido *relativamente* histórico de que aquel que de un modo más profundo concentra en sí y sé representa en formas racionales la *totalidad* de la vivencia del mundo tenida hasta entonces y el trabajo llevado a cabo con ella por el pensamiento, ese es también el que posee la posibilidad de un conocimiento metafísico más profundo. La ciencia positiva paga, por el contrario, su validez universal y su omnidemostrabilidad con la "relatividad de la existencia" de su objeto especial -que nunca puede desprenderse sino *in abstracto* del total orden de realidad del mundo- al *hombre*, siempre que esta palabra se tome

---

98 Una traducción escolástica de la afirmación de Aristóteles "el alma humana es en cierto sentido las cosas". G. Bruno, N. Cusano, Leibniz, reproducen al comienzo de la filosofía moderna esta idea; Goethe está totalmente penetrado de ella. Cf. su neoconcepción en mi libro *Der Formalismus in der Ethik*, etc., pág. 411 y sgts.

en el sentido esencial de un ser vivo racional, no en el sentido empírico del hombre que vive sobre la tierra y de sus notas *accidentales*. Pues a elevarse por encima de este "hombre" tiende también la ciencia, que incluso le hace objeto de su investigación positiva en todas las direcciones posibles, eliminando de su imagen del mundo todo lo meramente antropomórfico. La metafísica es, en cambio, una osadía de la razón, que lleva a ésta a avanzar hacia la realidad absoluta y de la que sólo puede responderse personalmente y con todas las fuerzas esenciales de la persona humana. Sus resultados continúan perdurablemente hipotéticos, al contrario que las hipótesis de la ciencia positiva[99], y sólo *probables* por efecto de su segundo ingrediente, el conocimiento científico-positivo. "Válidos" lo son tan sólo para el conjunto de aquellos que por obra del tipo ideal de su propia esencia sienten esta su esencia como espiritualmente solidaria con la esencia del metafísico. Mientras que la ciencia positiva ha de evitar, en la medida de su perfección, todas las valoraciones, la metafísica es siempre conocimiento de la realidad y teoría de los valores absolutos al mismo tiempo. Comparte con la religión el intento de participar en el "ser absoluto", pero no como la religión, por medio de la fe y de la fidelidad a una persona a la que se atribuyen especiales contactos de experiencia con la Divinidad, revelación, gracia, iluminación o incluso una relación óntica especial con esta Divinidad, sino por medio de un conocimiento de la cosa misma *evidente, espontáneo* y reproducible por cualquiera. Esta afirmación vale dondequiera que la metafísi-

[99] W. Ostwald ha llamado por esto a las hipótesis de la ciencia positiva, no inadecuadamente, prototesis.

ca no se pone como mera *ancilla theologiae* al servicio de la religión. Por lo tanto, es la metafísica siempre un camino de salvación, pero un camino de salvación *espontánea*. Por otra parte, comparte con la ciencia el método rigurosamente racional y la fundamental dirección hacia el mundo en general y el ser primario (*ens a se*), aunque esto sólo en tanto que este ser se manifieste *en* la experiencia del mundo (la experiencia y la intuición esenciales, así como la experiencia accidental de los hechos determinados en el espacio y en el tiempo y sus leyes), con *renuncia* expresa a todas las llamadas fuentes "sobrenaturales" del conocimiento.

En todos los puntos culminantes de su existencia histórica hállase la metafísica en íntima y creadora conexión con la ciencia positiva, como, por otra parte, la ciencia en todos *sus* puntos culminantes retrotrae hasta la filosofía sus bases. Sólo en las relativas *decadencias de ambos* movimientos se separan éstos sin conexión entre sí. Como las formas espirituales del conocimiento sólo se engendran y despliegan, o se despiertan, para el hombre, funcionalizándose el saber esencial y objetivo acerca de la estructura del universo adquirido en regiones accidentales de éste -pero nunca ni en ningún momento es posible una imagen del mundo *completa* en sentido inductivo ni deductivo, la metafísica es por esencia la principal palanca de toda *formación de la persona* desde el punto de vista intelectual y espiritual, en cuanto que las *formas* de intuir y de pensar el mundo que llegan a desarrollarse en ella y en su cultivo se aplican incesantemente de un modo nuevo y vivo a cualesquiera regiones accidentales de hechos. La metafísica es así en contraste con las ciencias especiales que cambian tan

necesaria como incesantemente en sus conclusiones y en las cuales no se trata de una "formación" (en el genuino, buen sentido de la palabra), sino sólo del "resultado" o no resultado con que sirven al proceso, en principio infinito, del progreso científico. Además de este valor de fomentar el incesante proceso de la ciencia positiva, sólo poseen los resultados de las ciencias especiales un valor "de formación" para la persona en la medida en que sus problemas llegan hasta los de la filosofía misma[100].

Supuesto para que se despierte una metafísica independiente que se eleve por encima del "pensador solitario" es en todas partes (como ya había hecho resaltar certeramente Eduardo Zeller para la filosofía griega) la falta de una "iglesia" en el sentido del instituto de salvación de las masas, de la jerarquía, del dogma, o la iniciación del proceso de su muerte (budismo). El mayor poder sociológico sobre la historia de los grupos humanos lo han ejercido hasta aquí, entre los metafísicos y en orden de magnitud descendente, Buda -la influencia incomparablemente mayor de todas, considerablemente mayor que la de Cristo-, Laotsé, Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel y K. Marx, que han contribuido a determinar, por encima de sus respectivas escuelas y en forma radicalmente distinta, el *modo de pensar* de masas y de edades enteras y ello de tal suerte que las *élites* por su formación, únicas sobre las cuales puede influir directamente la metafísica -sobre las masas sólo puede influir indirectamente, a saber, influyen-

[100] Cf. mi conferencia *El saber y la cultura*, dada con ocasión del décimo aniversario de la fundación de la Universidad Lessing (Publicada por la *Revista de Occidente*).

do en la forma del doma religioso de las iglesias, en la formación de la "opinión pública"[101] o en la ideología de clases enteras, como en el caso de Marx-, ya no sabían ellas mismas cuán fuertemente estaban formadas por estos pensadores. Las metafísicas dominantes no han sido derrocadas *nunca* por la *ciencia* positiva, que siempre está determinada por metafísicas, más de lo que ella misma sospecha, sino tan sólo por *nuevas* metafísicas o por la religión. Cuanto menos formuladas están las metafísicas y cuanto menos conscientes de su *origen* son sus partidarios, tanto más fuerte es su poder sobre los espíritus. La sociología del saber es quien ha de poner de manifiesto, las más de las veces, las metafísicas ocultas, como lo ha hecho excelentemente E. Troeltsch en su *Historismo* con muchos historiadores alemanes, Radbruch en su *Filosofía del Derecho* con los partidos políticos, que siempre están fuertemente determinados, y entre otras cosas, por metafísicas medias o metafísicas enteras.

Los *estamentos y clases* a que pertenecen los metafísicos son de gran importancia para la estructura de las metafísicas. En contraste con los *homines religiosi*, que por término medio proceden mucho más de las clases inferiores, son siempre o las más de las veces estamentos y clases cultas y ricas. La diferencia entre los fundadores de la religión cristiana, que ha sido originariamente una religión de "artesanos trashumantes", según la expresión de Max Weber, y los filósofos y sabios griegos, es suficientemente clara. Si algunos filósofos antiguos han pertenecido al estamento de los esclavos (en el

[101] Sobre la influencia de la filosofía de los siglos XVII, XVIII y XIX en la "opinión pública", cf. la profunda e importante obra de F. Toennies.

sentido del derecho público, lo que significa necesariamente poco en punto a la riqueza y la cultura), como Epicteto, por ejemplo, encuéntranse estos fenómenos limitados esencialmente a las escuelas de los cínicos y de la filosofía postaristotélica, escuelas ético-prácticas de una orientación al par individualista y cosmopolita, en particular el último estoicismo, que en el contenido de su ética y filosofía social se torna cada vez más una *ideología de los oprimidos* -por lo cual le ha comparado Spengler, no sin toda razón, con el moderno socialismo proletario-[102]. El contraste del *campo* y de la *ciudad* resalta claramente en el contraste entre la filosofía natural de las colonias griegas en el período presocrático y por otra parte Anaxágoras y Sócrates, el cual "no podía aprender nada de los árboles", con la teoría del espíritu y del *nus* iniciada por el primero. Mientras que la metafísica índica es una metafísica "de los bosques" (como dice exactamente Tagore en su libro *Sadhama*), que supone un comercio totalmente inmediato con la naturaleza, un sentirse uno con todo lo viviente y un sumergirse el alma en todo ello, una conciencia casi democrático-metafísica de la unidad del hombre también con todo lo vidente intrahumano[103] (así ya en la evolución prebudista), es casi toda la metafísica de Occidente un producto del pensar urbano- un hecho que hace también comprensible que le

102 La liga pitagórica, tan singular con su estilo arquitectónico rigurosamente dórico y conservador, con la idea del número y del orden en el punto de mira, necesitaría de una investigación especial desde el punto de vista de la sociología del saber.

103 Cf. mi libro sobre *Wesen und Formen der Sympathie*.

sirva de base por anticipado una autoconciencia[104] y una autointerpretación totalmente distintas del hombre pensante como un ser *soberano* de toda la naturaleza. La historia de la filosofía ha atendido bastante poco hasta ahora a este momento de la sociología del saber[105], aun cuando muchos fenómenos sólo sociológicamente son comprensibles.

La filosofía *francesa* es desde la superación de la Escolástica medieval, sacerdotal y sustentada principalmente por monjes, hasta Rousseau -el padre del radicalismo revolucionario sentimental y del Romanticismo al par- esencialmente una filosofía de la *nobleza ilustrada*, o al menos una filosofía mantenida en el espíritu de este estamento, y por ello abierta al mundo, ni académica ni pedante, propia para hombres de mundo y dada en una forma que se dirige *a todo el mundo culto*[106]. Cosa semejante cabe decir de Italia, donde la nobleza, que allí ha sido esencialmente un patriciado urbano, ha prestado en general un servicio mucho mayor a la alta cultura del espíritu que, verbigracia, en Alemania, donde ha sido fundamental para la historia de la nobleza, desde el punto de vista

104 La introducción a mi *Antropología filosófica* contendrá una historia de la conciencia que el hombre ha tenido de sí mismo y de su relación con la naturaleza infrahumana y con la Divinidad. La creciente elevación de esta conciencia de sí mismo y del propio valer que se repite de nuevo en las grandes fases de la historia, ¿es la historia del modo como un ser llega lentamente a la conciencia de su verdadera dignidad- o solamente la historia de un delirio de grandezas? Nos proponemos examinar la cuestión.

105 Una cierta excepción la hace Th. Gomperz en sus *Griechische Denker*, sólo que su juicio tiene siempre una orientación unilateralmente positivista.

106 Descartes dice que "quisiera escribir también para los turcos". No sin razón hace resaltar H. Bergson en su estudio *La philosophie française* esta modalidad del estilo, fácilmente comprensible y abierto al mundo de los grandes filósofos franceses.

de la historia del espíritu, el contraste entre el castillo noble y la ciudad burguesa. Así, la filosofía *alemana* de la Edad Moderna ha sido en primer lugar una obra de la *burguesía evangélica media* y culta, ante todo de la casa parroquial, un hecho que no sólo esclarece muchos rasgos de forma, estilo, terminología cerrada al mundo y con frecuencia terrorífica, fuerte inclinación a encerrarse en escuelas pétreas y que apenar se entienden, sino también varios rasgos de su contenido, así, por ejemplo, su relativamente escasa unión con la matemática y las ciencias naturales, su espíritu contemplativo y apolítico[107], su escaso radicalismo (lo que resulta sumamente visible cuando se comparan las filosofías alemana y occidental de la Ilustración), su íntima y casi completa lejanía al "espíritu" de la industria y de la técnica, que tan claramente influye sobre la filosofía inglesa *de la gran burguesía* -una filosofía de varones que eran a la vez economistas y hombres de Estado. Estos importantes hechos han producido en Alemania *frentes* de combate de las opiniones filosóficas completamente distintos de los que existen en los países latinos, donde siempre ha sido mucho más agudo el antagonismo entre la filosofía de la Iglesia y las corrientes arreligiosas y antimetafísicas. Ellos también han producido el antagonismo entre la teoría y el poder que cruza toda nuestra vida alemana. Una consciente filosofía de clase, la ciencia proletaria -un absurdo en sí mis-

107 En Alemania es el hombre de Estado casi totalmente afilosófico, el filósofo, las más de las veces, totalmente apráctico. Las academias son puramente científicas, evitando incluso las más de las veces al filósofo (Kant). Una entidad como la *Académie française*, en que se sientan juntos sabios, filósofos, poetas, políticos, militares, etc., es entre nosotros imposible.

ma- es intento que únicamente ha hecho el alemán Karl Marx.

De considerable importancia en la sociología del saber es también *la relación de las metafísicas con las naciones*, las cuales ya expresan también su esencia con bastante claridad en los métodos de las ciencias exactas, pero en la filosofía lo hacen de un modo mucho más fuerte e inmediato aun[108]. Muy importante para la sociología del saber fuera aquí una teoría de las fases históricas de las teorías filosóficas desde el punto de vista de la *naturaleza de los grupos* que las han sustentado principalmente. Habría que hacer, ante todo, las siguientes distinciones: 1. La filosofía escolástica de la Iglesia, hecha en latín, *supranacional*, sostenida esencialmente por el estamento de los sacerdotes y monjes, contra la cual se levantaron primero la mística y el humanismo, luego las filosofías propiamente dichas de las naciones modernas, como movimientos determinados nacionalmente (Telesio, Campanella, Bruno, Descartes, Bacon). 2. Las filosofías de las jóvenes naciones europeas, fuertemente teñidas de mitos nacionales en su contenido, expuestas en la lengua de los países respectivos, pero que en ninguna parte tienden a lo nacional *en cuanto tal*, sino que se sienten animadas de un espíritu *cosmopolita*, aun cuando no ven, ciertamente, que su decantado cosmopolitismo es sólo un subrepticio europeísmo; esta fase abarca la

108 No entro aquí en las índoles nacionales de las estructuras del saber. Cf. mi ensayo sobre *Das Nalionale in Denken Krankreichs* en *Nation und Weltanschauung*, mi estudio sobre el *cant* inglés en el apéndice a mi libro *Der Genius des Krieges*; asimismo, P. Duhem, *Struktur und Geschichte der physikalischen Theorien*, como también W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, I. Bd., 1924.

línea capital de todas las llamadas filosofías modernas desde N. Cusano y Descartes hasta Kant inclusivamente. 3. La filosofía del siglo XIX, mucho más consciente, no sólo teñida fácticamente de nacionalismo, sino con frecuencia de una *intención* directamente nacionalista, filosofía que especialmente en Alemania ha sido desde J.G. Fichte un enérgico fermento para elevar la conciencia de la cultura nacional (Fichte y Hegel en Alemania; Gioberti, Rosmini en Italia). 4. Una *filosofía verdaderamente cosmopolita*, que se labra de un modo lento, pero seguro, y encierra en sí como método de investigación una vivaz discusión entre los jefes y los representantes filosóficos de los grandes círculos de cultura- un fenómeno que se inició germinalmente en nuestro país cuando Schelling, Schopenhauer[109], R. P. Deussen, E. de Hartmann trajeron la sabiduría índica a la discusión filosófica, pero que, a consecuencia de la guerra mundial, esta "primera vivencia total de la Humanidad entera", ha *crecido inmensamente*.

II SOCIOLOGIA DE LA CIENCIA, TECNICA Y ECONOMIA

En contraste con la metafísica, que, como vimos, es en primer término obra de las capas superiores y cultas que poseen ocio para la contemplación de la esencia de las cosas y para la "formación" de su espíritu, es la *ciencia positiva*, desde

[109] Schopenhauer el primero habló de la metafísica como un "sublime coloquio entre los genios de todos los tiempos y pueblos por encima del espacio y del tiempo".

su primer comienzo, de un origen esencialmente distinto. *Dos* capas sociales que en un principio estaban separadas parécenme tener que ir penetrándose de un modo creciente, si se ha de llegar a una investigación *especializada* y por ello cooperativa, sistemáticamente practicada y con un fin metódicamente perseguido -afirmación para la que reclamo el carácter de una ley-, a saber, un estamento de hombres libres y contemplativos y un estamento de hombres que han recogido en forma racional las experiencias de su trabajo y oficio y que por el solo hecho de sentirse internamente impulsados a aumentar su libertad y emancipación sociales posee el más intenso *interés* por todas aquellas ideas y conocimientos sobre la naturaleza que hacen posibles la *previsión* de sus procesos y el *dominio* sobre ella. No creo que la ciencia positiva haya surgido nunca de *uno* solo de estos grupos, pues sin la influencia de la contemplación y la libre reflexión jamás la ciencia positiva alcanza su pura intención teorética, su método lógico y matemático y el *extender* su mirada a la totalidad del universo; pero sin la influencia del otro grupo jamás habría logrado esa estrecha unión con la técnica, la medida, más tarde con el *experimento* libre y no sólo técnico-ocasional, que le son esenciales. Pero, ante todo, la ciencia no habría aprendido a limitar su interés por toda parte de la naturaleza al aspecto *cuantitativo y mensurable* del mundo y a las leyes de la *conexión espacio-temporal* de los fenómenos según sus varios modos de ser; y esto quiere decir a lo que se puede tomar como dependiente de posibles *fenómenos de movimiento*. El principio mecánico-formal de la explicación de la naturaleza, como quiera que aparezca enmascarada esta o aquella forma particular y

accidental, procede originariamente, sin duda alguna, de aquellos hombres que tienen necesidad de mover de un lugar a otros cualesquiera cosas materiales y cuyos éxitos en estos problemas del movimiento y del trabajo acarrean siempre nuevas experiencias acerca de la naturaleza de los cuerpos y de sus fuerzas. *Las comunidades económicas de trabajo y de cambio* propias de las culturas patriarcales y expansivas, no las comunidades de sangre y de formación, como en el caso del santo religioso y del sabio metafísico, son por todas partes las *primeras* formas sociológicas del origen de la ciencia positiva[110]. Sostengo, pues: la interpretación puramente tecnicista, pragmatista, marxista -cabe decir también con ciertas restricciones- de la relación entre el trabajo y la ciencia (Boltzmann, E. Mach, Wach, W. James, Schiller, Labriola, etc.) es exactamente tan errónea como la intelectualista pura, que sólo tiene valor y sentido para la generación de la filosofía. La ciencia positiva es y ha sido dondequiera ha surgido, en Europa, en Arabia, en China, etcétera, *el vástago de los desposorios entre la filosofía y la experiencia del trabajo*. Supone siempre *ambas* y no sólo una de las dos. Como en Occidente (empezando por la Hélade) es donde fue más fuerte esta *mezcla* de las clases -naturalmente, después de haber superado las divinidades "ctonas" y los restos de matriarcado, y en comparación con las teocracias, castas, etc., asiáticas- es en Occidente donde surgió la ciencia especializada según el principio de la división del trabajo, cooperando a ello la condición especialísima, y dada una sola vez en la historia, de la *aptitud* del pueblo grie-

110 La cual se despliega siempre en oposición alas culturas matriarcales y animistas, vueltas hacia "dentro".

go, masculino y lógico y es *sólo* entre la *burguesía de las ciudades* de Occidente donde surgió en mayor medida, abarcando *sistemáticamente* el mundo.

Ya por este origen fuera de presumir lo que confirma la historia entera de la ciencia positiva: las formas de la técnica de la producción y del trabajo humano (en sentido técnico) constituyen en todo caso una línea *paralela* a las formas del pensar científico positivo, sin que por ello se pueda decir que *uno* de estos mundos de formases la causa o la variable independiente del otro. La variable independiente que determina *ambas* series de formas, la del saber y la de la técnica del trabajo, es más bien la *estructura de impulsos* de los jefes de la sociedad existente en cada caso (en quienes pueden tener el *predominio* muy diversos impulsos, conocer los cuales es un problema de la psicoenergética en unión con la etnología psicológica, en la más estrecha unidad con lo que yo llamo el "ethos"), es decir, con las reglas en cada caso dominantes y válidas del preferir entre los valores del espíritu; digamos, en obsequio a la sencillez, brevemente: con los valores y las ideas directrices hacia las cuales se hallan dirigidos en común los jefes de los grupos y en ellos y a través de ellos los grupos mismos. Sólo *un* fundamento entre otros dentro de este ethos es la tendencia espiritual de la economía, que sólo puede comprenderse en su especificación de cada caso *desde el punto de vista de la historia del espíritu*, como por otra parte la estructura de impulsos ante todo por medio de la mezcla de razas y las leyes de la herencia de las cualidades psíquico-vitales. La técnica no es, en modo alguno, tan sólo una "aplicación" posterior de una ciencia puramente contemplativa y teorética

que esté determinada tan *sólo* por la idea de la verdad, la observación, la lógica pura y la matemática pura, sino que es más bien la *voluntad de dominación y derivación* existente más fuerte o más débil en cada caso y dirigida a este o aquel sector de la existencia (dioses, almas, sociedad, naturaleza, orgánica e inorgánica, etc.) la que contribuye a determinar ya los métodos de pensar y de intuir, pero también los fines del pensar científico -y que contribuye a determinarlos a espaldas de la conciencia de los individuos, digámoslo así, por lo que es de todo punto indiferente indagar los cambiantes motivos *personales* de estos individuos. Esta la tengo por una de las *afirmaciones más importantes que ha de formular la sociología del saber*, por una afirmación que es rigurosamente demostrable tanto desde el punto de vista de la teoría del conocimiento cuanto desde el de la psicología evolutiva, como, en fin, por la historia efectiva de la ciencia y de la técnica. No puede entrarse aquí en las difíciles razones de la teoría del conocimiento y la psicología evolutiva a favor de ella, que radican en el condicionamiento de todo percibir y pensar por los impulsos y valoraciones en cuanto a las leyes con arreglo a las cuales se eligen los posibles *objetos* de aquellos, y en análogo y no menos originario condicionamiento de *todo* nuestro obrar[111]. Sólo quiero hacer resaltar que esta investigación conduce, como resultado, a conceder una justificación, siquiera sea

111 Remito a las investigaciones sobre el valor en mi *Ética*; asimismo al tratado Arbeit und Enkenntnis en el volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft*; cf. también lo que sigue. Mucho bueno sobre el condicionamiento afectivo e impulsivo del percibir, recordar, pensar, encuéntrase, además, en R. Müller-Freienfels, *Grundzüge einer Lebenpychologie*, Bd. I. y II., Leipzig, 1924, y en Paul Schilder, *Medizinische Psychologie*, Springer, 1924.

muy *relativa*, a las doctrinas designadas comúnmente como "pragmatismo" y "economismo" (en el sentido de Mach); relativa, porque esta justificación no se extiende a la *idea* del saber y de la verdad y a la lógica *pura* mismas, como en el puro pragmatismo, pero sí a la *elección* de los aspectos del mundo que son "interesantes" para la ciencia positiva, sobre los cuales la ciencia desarrolla, empero, proposiciones y teorías en sí verdaderas, esto es, justas y adecuadas a las cosas.

Para la metafísica, por el contrario, no vale en modo alguno esta ley del condicionamiento del saber y de las formas de adquirirlo por los fines técnicos que se proponga el posible obrar sobre el mundo. Más aun, ésta es justamente *una diferencia esencial* entre la filosofía y la ciencia positiva: que la primera no está condicionada por el principio de los posibles fines técnicos, y que, además, las "formas" de pensar, de intuir, y las correspondientes formas del ser, en que la ciencia piensa y, estando en ellas, encuentra *acabados* delante de sí sus objetos, la filosofía las convierte en el objeto de un saber "puro" y somete a examen su origen. Sobre el aspecto *histórico-sociológico* de la relación entre la técnica y la ciencia debe decirse ya a continuación.

El primero que vio clara la conexión histórico-psicológica de la técnica y la ciencia fue -si prescindimos de las ideas imprecisas y parciales de Bacon- el Conde de Saint-Simon[112] en su último período. En el primer período de su pensamiento, cuyos motivos ha seguido ante todo A. Comte, fue Saint-Simon, como Comte mismo, intelectualista; creía

---

112 V. la instructiva obra de Muckl sobre el Conde de Saint-Simon, donde este punto se halla muy bien de manifiesto.

que la evolución de la ciencia ha llevado también la dirección en el progreso económico y político. Pero él fue también quien, junto con otros historiadores y socialistas franceses, incitó tan considerablemente a Karl Marx a forjar su llamada "interpretación económica de la historia". Con lo antes dicho queda ya concedido que también nosotros concedemos a la interpretación económica de la historia, en general y con respecto a esta cuestión, cierta razón, aunque muy limitada; ante todo, reconocemos que ha excitado poderosamente el pensar sociológico sobre estas cosas, en especial con la exégesis, más *tecnológica* que nada, del término, muy equívoco, de "relaciones de producción", como la llevó a cabo más tarde Labriola. Cierto que las limitaciones son tan grandes y múltiples, que casi no queda nada más que el rechazar en común con Marx el intelectualismo que considera la técnica tan sólo como una ciencia completamente "pura" y "aplicada secundariamente". Marx habla de una dependencia causal directa, o por lo menos decisiva, no sólo de la ciencia positiva, sino de *todos* los productos del espíritu, por respecto a las relaciones económicas de producción; *nosotros, sólo* de la ciencia positiva, y aun aquí sólo de un *paralelismo* que tiene una *tercera causa suprema común*, precisamente la hereditaria estructura de impulsos de los jefes, su origen, en último término definido por la sangre, y el nuevo *ethos* correspondiente a ella. Marx quiere comprender la religión y metafísica dominantes y además el ethos mismo por las relaciones económicas de producción. Nosotros, por el contrario, sostenemos que estas tres cosas contribuyeron a *decidir* ya en gran medida la posibilidad de que se produzca la ciencia positiva y la técnica, o sea, constituyen

una *segunda* variable independiente que *sólo* puede entenderse desde el punto de vista de la historia del espíritu. Por ejemplo: La metafísica budista y su ethos, también ya las formas de religión existentes antes de Buda, desarrollan una voluntad de dominio que en sí apenas es menor que la de Occidente. *Pero* esta voluntad de dominio no está dirigida hacia fuera, a la producción material y al incremento, que ella posibilita, del número de hombres y de las necesidades materiales, e incluso a *despertarlas* incesantemente, sino dirigida hacia *dentro*, al dominio sobre la marcha automática del alma y de todos los procesos corporales, y, además, a este dominio con el fin de dar muerte a los apetitos. De aquí también, y como ejemplo inverso de lo que sucede entre nosotros, la adaptación del número de hijos a las relaciones *estables* de producción, verbigracia, matando a las niñas, etc., y una extraordinaria técnica vital y psíquica, pero sin embargo *ninguna* técnica de la producción y de la guerra digna de este nombre. Igualmente, aunque en menor medida, excluyó la religión y metafísica *griega*, aun después de haber nacido las tan ricas matemáticas y física puras griegas, una *voluntad* considerable y una *valoración* positiva de una técnica productiva de índole maquinista. Surgió una *efectiva* técnica en mucho menor grado de aquel en que hubiese *podido* surgir de las posibilidades tecnológicas que había en la ciencia griega, la matemática existente, la estática y los comienzos de la dinámica; no se agotó ni remotamente la capacidad tecnológica de la ciencia griega. Sin duda que la metafísica y religión griegas *afirman* radicalmente el mundo, su esencia y existencia; pero no como objeto del *trabajo* humano, de una información, ordenación y previsión humanas, ni

tampoco como la obra que hizo el acto de un *creador* y arquitecto divino y que el hombre ha de llevar todavía más lejos, sino como un reino de fuerzas formales vivas y nobles, dignas de *contemplación y de amor*. También aquí excluyó la religión y metafísica dominante esa íntima unión de la matemática con la física, de la física con la técnica, de la técnica con la industria, que constituye la fuerza y la grandeza singulares de la civilización moderna, pero que supone ya los comienzos del trabajo libre y la ascendente emancipación política de grandes masas, en contraste con las múltiples formas del trabajo sin libertad (esclavitud, servidumbre, etc.).

Los comienzos de la ciencia positiva (astronomía, matemática, medicina, etc.), en Egipto y en China, muéstranse íntimamente enlazados con los grandes problemas técnicos que planteaban las condiciones estructurales, geográficas y geopolíticas, de tan poderosas monarquías, en especial los problemas de la regulación de la corriente del Nilo y de los dos grandes sistemas fluviales chinos, de la navegación, de la construcción de carros, de la arquitectura, todas ellas al servicio de intereses que afectaban exclusivamente a la política de poder. Si estos pueblos no llegan a una ciencia positiva especializada, *metódica*, organizada cooperativamente, distribuyéndose las regiones del universo[113] y abarcando su totalidad, es evidentemente la falta de una *libre especulación filosófica* lo que causa esta deficiencia. En China el dominio del confucianismo, con su clasicismo humanista y formal y su ética burocrá-

[113] Sobre las razones que explican la carencia de sentido histórico y la falta de una historiografía, en nuestro sentido, en las altas culturas asiáticas, véase E. Troeltsch, *Historismus*, 2. Bd.; asimismo, lo mucho bien visto que hay en O. Spengler.

tica, que alcanza hasta los órdenes del "cielo" por la solidaridad mágica de la naturaleza con el emperador, pero tampoco en último término la *escritura ideográfica*, que hace al pensamiento rígido e inmóvil y le encadena al estudio de los *libros* de los grandes clásicos, han hecho que casi toda la fuerza de las capas dominantes se concentrara en el problema de la *formación* del ser, de un carácter y de una moral humanos, de suerte que ha quedado poca energía del espíritu para una gran técnica de la guerra y de la producción y para una ciencia sistemática -a *pesar* de los más poderosos motivos económicos, a pesar de un inmenso aumento de población y de un fortísimo impulso de adquisición. Las capas dominantes de Babilonia y de Roma, que forjaron *sistemas jurídicos* que han servido de modelos para todos los tiempos subsiguientes, muestran, en el ejemplo del derecho privado, que el origen de las ciencias del espíritu en el mito, la leyenda, la tradición, es decir, en el alma *de los pueblos*, no niega menos su impulsión por la *técnica* que el origen de las ciencias naturales. También aquí la filosofía, la lógica pura, un impulso que lleva a jugar y experimentar con el pensar lógico-jurídico y es semejante a aquel que se explayó durante siglos en la matemática "pura" de Grecia *sin* hacer aplicaciones físicas y técnicas, dan a la ciencia jurídica unidad, lógica, un sistema y un carácter que abraza todas las cuestiones sociales esenciales. Pero el *contenido con sentido* positivo del derecho y la gradación de los *bienes* jurídicos dada en el ethos dominante está plenamente determinada por la dirección y el contenido de la voluntad de *dominio* social que tienen en cada caso los grupos y las capas políticamente dominantes, esto es, no lo está ni por motivos

primariamente económicos, ni por evidencias del espíritu. La fuerza de la sentencia del juez ya reconocida por R. von Ihering[114] como creadora del derecho, no fue la única fuente del origen y progreso del derecho romano privado, como opinaba Ihering en su tecnicismo exclusivista, pero sí tiene el mismo valor que la legislación, que el "fin" del legislador y la motivación puramente *lógica* del pensamiento jurídico. En cuanto a la considerable técnica romana de las comunicaciones, fortificaciones, guerra y arquitectura, no condujo a una producción maquinista de bienes en gran estilo, como la que conoce la Edad Moderna de las naciones europeas, primero, porque la voluntad de dominación de la naturaleza permaneció siempre dentro de los límites que le pusieron la voluntad de dominio *político* y la técnica de dominio *político* en la forma de un capitalismo del dominio político -de suerte que no surgió una voluntad pura de dominación de la naturaleza por esta dominación misma y por fines puramente económicos y de ahorro de trabajo-, y segundo, porque entre las disposiciones hereditarias de las capas romanas directrices faltaba aquel sentido de la contemplación *filosófica* que era propio del pueblo griego.

Si queremos comprender el origen y el curso evolutivo de la ciencia *moderna* -uno de los problemas más sugestivos dentro de la dinámica sociológica de la ciencia positiva-, y ello no sólo histórica, sino sociológicamente, esto es, como resultado total del cruce; de leyes que rigen los procesos históricos ideales y reales, la tarea sólo es posible entrelazando conocimientos de muy variada procedencia y de contenido

114 V. R. von Ihering. *Der Geist des römischen Rechts* y *Der Zweck im Recht.*

perteneciente a las ciencias especiales. Significa muy poco decir, por ejemplo, con W. Windelband[115], a la vista, ante todo, de Copérnico y Kepler, que en la Edad Moderna se recibió de nuevo la física matemática antigua, platónico-pitagórica (por ejemplo, Aristarco de Samos, precursor de Copérnico), que había ahogado el aristotelismo de la Escolástica, antimatemático y orientado hacia has cualidades, y que esta recepción fue el germen creador de la física matemática moderna. Los neoplatónicos de la época helenística tomaron al *mismo* sistema de ideas preferentemente el contenido gnóstico-místico, la Academia florentina otra cosa *distinta*. En la medida en que las ideas antiguas fueron recibidas realmente y esparcieron sugestiones, hay que preguntar: *¿por qué* justamente *ahora* y no, verbigracia, en el siglo XI? El cono de intereses que ilumina una parte del pasado, semejante al cono luminoso de un faro, es siempre una obra del *presente* histórico, en primer lugar de los *problemas futuros* que se ciernen ante el espíritu y la voluntad, esa *voluntad* de nuevas "síntesis de cultura", como dice acertadamente E. Troeltsch. En general es uno entre los más importantes problemas parciales en esta gran cuestión del origen de la ciencia moderna la sorprendente *acumulación* de invenciones y descubrimientos en el conocimiento experimental de la naturaleza y su aplicación matemática dentro del espacio de tiempo que va de Leonardo y Galileo a Newton. A pesar de todos los trabajos previos y anticipaciones -que ha descubierto en especial la diligente investigación de Pierre Duhem sobre la historia de la física

---

115 V.W. Windelband. *Geschichte der Philosophie*, Friburg 1892, páginas 298 y siguientes.

desde el siglo XI-, el proceso que conduce de la imagen medieval del mundo a los métodos de la ciencia moderna no es una génesis continua, aproximadamente uniforme en el tiempo y que avance paso a paso, como haría esperar por necesidad la hipótesis intelectualista, sino un proceso completamente *súbito*, como convulsivo, o que se manifiesta en grandes saltos. Yo no creo, además, que aquellas recepciones (Demócrito, Epicuro, la atomística antigua, en Boyle, Gassendi, Lavoisier- Aristarco, Proclo, Platón, como lógicos, en Copérnico y Kepler) hayan significado nada *esencial* para el origen de la ciencia moderna; con la mayor probabilidad, ésta habría surgido también sin ellas.

Distingamos, pues, entre las *condiciones negativas y las positivas* para el advenimiento de la ciencia moderna y tratemos, además, de determinar en alguna medida el peso de los factores y de las leyes según las cuales estos factores actúan.

Una causa que sólo influye de un modo muy moderado y en todo caso negativo es *la destrucción del poder y la unidad jerárquica de la Iglesia* por las reformas religiosas -las más, altamente reaccionarias, miradas desde el punto de vista científico-, hecho que suprime ciertos obstáculos para el pensar. Los poderes eclesiásticos dominantes eran en sí mucho más ilustrados, amigos de la ciencia y reflexivos, pero ante todo más racionalistas que el espíritu de los grandes reformadores, fanáticamente tenebroso, irracionalista y en general por mucho indiferente a la cultura. Así lo demuestra la muy ambigua relación de los humanistas con los dos partidos eclesiásticos, así lo demuestran los destinos de Servet y Kepler, que hubo de pasar por la prueba de ver a su madre quemada como

bruja. No obstante, sería injusto no conceder a este factor causal negativo por lo menos una importancia *indirecta* para el origen de la ciencia moderna, y esto, aunque, como vimos, el espíritu de la Iglesia favorecía en alta medida el pensar exacto y positivo en sí[116]. El parcial derrumbamiento del poder de la iglesia tuvo importancia por obra de algunos momentos que sólo indirectamente se relacionan con el cambio de dogmas. Entre estos momentos hay que mencionar en primera línea una destrucción necesariamente *ligada a la destrucción* de una gran parte *de la antigua dogmática*, en especial en lo referente a la Iglesia y los sacramentos, de la *metafísica antigua*, realista en la cuestión de los universos, de orientación ontológica y siempre *biomórfica*, que era para la génesis de la ciencia un obstáculo enormemente mayor que los dogmas, el papa, la jerarquía, el monacado, etc. En el derrocamiento de esta metafísica, fundada en la idea del mundo relativamente natural de la época, trabaja ya el interno auto-desenvolvimiento de los pueblos europeos que les lleva hacia un nuevo estado de agregación social. Mas para dar de lado a las particulares *fórmulas científicas oriundas de la Antigüedad* que correspondían al espíritu biomórfico de esta metafísica, fueron, sin duda, las reformas de gran importancia. Sus jefes, cuyo carácter y espíritu están lejos del espíritu de los padres de la ciencia moderna, Galileo, Ubaldi, Descartes, Kepler, Newton, etcétera, como el cielo de la tierra, comparten, sin embargo, con ellos una serie de rasgos, sin duda muy formales, pero importantes.

116 Cf. E. Troeltsch, *Ges Schriften*, Bd. IV, herausgegeben von H. Baron (1925), pág. 202 y sgts. y 297 y sgts., sobre el *Protestantismus und das Wesen des modernen Geites*.

1. *El modo de pensar nominalista*, enlazado con toda revolución espiritual contra un mundo antiguo y petrificado de ideas. 2. La conciencia, muy generalizada, de que es en la soberana *voluntad* del hombre donde radica su verdadera esencia y no en el intelecto, sólo contemplativo. 3. Tanto en un lado como en el otro antepónense los problemas de la *conciencia* y de la *certeza*: el problema de la certeza del conocimiento, al de su verdad en Descartes; la cuestión de la certeza de la salvación de la personalidad, a los problemas teológico-objetivos. 4. En ambos casos antepónese la *libertad* de descubrir y decidir en las cosas de fe a un capital de verdad, o de gracia, ónticamente pensando, que se tenga que poseer para ser libre. ("La verdad os hará libres." Ahora se dice en uno y otro lado: "La libertad os conducirá a la verdad"). El *pensar por sí* y la *autopsia*, y no la aceptación de la doctrina tradicional, es lo que se pide en las ciencias, pero también en la lectura de las Sagradas Escrituras, de la "Biblia"; la fe es un acto *voluntario personal*, no un "mandato de la voluntad al entendimiento" para que éste acepte como verdaderos ciertos artículos formulados desde fuera por la Iglesia. 5. También es común al movimiento científico y al religioso el nuevo *dualismo* del espíritu y la carne, el alma y el cuerpo, Dios y el mundo. Léanse comparándolos la *Libertad de un cristiano* de Lutero, y las *Meditaciones* y los *Principia philosophiae*, de Descartes, para ver esta comunidad en la forma más rigurosa. Este dualismo da de lado al íntimo *entretejimiento*, *específicamente* "medieval", de lo material y sensible y lo espiritual, y de lo vital y lo espiritual, que es inherente a la visión biomórfica del mundo que tiene toda "comunidad vital". La doctrina de los sacramentos, la técnica

mágica de la misa, la extraña mezcla del derecho del Estado, de la ciudad y de la familia, la teoría de la unidad sustancial del alma espiritual y la *forma corporeitatis* -una teoría tomista, más tarde dogmatizada en el Concilio de Viena, que destruyeron simultáneamente Descartes, Lutero y Calvino; la identificación parcial del reino de Dios ("militante") con la institución *visible* de la Iglesia- todo esto y mucho más son internas expansiones y consecuencias del *biomorfismo*. He aquí, pues, una cuestión eminentemente interesante: *qué* significan justamente estos peculiares puntos *comunes* en las aspiraciones, por lo demás tan diversas entre sí como el cielo y la tierra, *de los reformadores y de los padres de la ciencia moderna*, y qué significan sociológicamente. La respuesta es la siguiente. La *unidad* de estos rasgos de espíritu comunes la hace el que son, sin duda alguna, *nuevas formas de pensar, nuevas formas de valores y de querer de una clase*, a saber, de la clase ascendente formada por los *hombres de empresa de la burguesía*, en su doble oposición, por un lado a una clase monástica contemplativa y al par una clase sacerdotal dominante con medios políticos según los modelos y métodos de la antigua Roma, por otro lado a los poderes del mundo feudal, constitutivos de un estamento de sangre, puramente políticos y fundados también económicamente en la "riqueza del *poder*". El nuevo ímpetu de la *voluntad* dirigida hacia el *trabajo* y el llamado individualismo de la burguesía (la destrucción de los gremios, etc.) - esto es lo que hay detrás de ambos fenómenos como factor dinámico idéntico. Y esto solo es lo que da a las consecuencias de la ley universal del *envejecimiento* de las culturas (de la visión biomórfica del

mundo ala aditiva y "mecánica") su particular cuño *histórico*[117]. Así, por ejemplo, el modo de pensar nominalista está enlajado simultánea y esencialmente con la decadencia de las capas religiosas contemplativas, de las antiguas ordenes monásticas según el primitivo modelo benedictino, a favor de los poderes de la Iglesia burocráticos y jurídicamente regimentales (de aquí el voluntarismo occamista y la baja Escolática, cuya osificación autoritaria contribuyó a provocar los movimientos de reforma); asimismo, con la decadencia de la visión biomórfica del mundo a favor de la mecánica, pues el objeto del concepto "universal" posee de hecho en la esfera vital (singularmente en la idea de la "especie" orgánica) una *realidad y unidad* independiente de los criterios de individuación válidos para la multiplicidad espacio-temporal, que le falta en la esfera de lo inorgánico; finalmente, con la ascensión creciente de la forma de agruparse en "sociedades" fundadas en el contrato, que empieza a desalojar lentamente la comunidad vital, esto es, la forma fundada sobre la sangre, la tradición y la preponderancia de un capital total psíquico e ideal. *La visión biomórfico-categorial del Inundo está enlazada por leyes esenciales a la forma de existencia social definida como comunidad vital y a la correspondiente técnica del instrumento, corto asimismo a la preponderancia de la técnica orgánica (en oposición a la técnica inorgánica).*

Otro nexo sociológico y psicológico entre la génesis de la nueva ciencia y las reformas consiste en haber *derivado hacia el trabajo en el mundo y la profesión todos los cuantos de energía del*

117 Esta ley encontrará su fundamentación plena, tanto para el individuo como para los grupos culturales, en el capítulo *Psychologie des Altenrs* de mi *Antropología*, próxima a aparecer.

alma, que en una iglesia sacerdotal con una técnica mágica y una *relativa* autosalvación por medio de "*obras*" internas y externas estaban dirigidos a la Divinidad y a las cosas divinas. La actividad exclusiva de la Divinidad sobre el hombre en el proceso religioso de la justificación y salvación, casi la única nota común en la dogmática de *todos* los nuevos protestantismos, esto es, su exclusiva religiosidad de la *gracia* (junta con la tesis polémica de los teólogos protestantes, que la doctrina de la antigua Iglesia es pelagianismo o semipelagianismo), es la simple consecuencia de este previo proceso de *nueva derivación* de las energías psíquicas. Cuando más tarde *caen* estos vínculos religiosos de los hombres en general, como sucedió por todas partes, dentro de poderosas *élites* de formación, en la génesis, que pronto empezó, de la época de la *Ilustración*, tuvo que quedar como "resto" un racionalismo *puramente* inmanente al mundo y una plena *autonomía* de los sectores profanos de la cultura frente a *todos* los vínculos religiosos[118]. Y estas ideas ilustradas de pequeñas *élites* congregadas en torno a los príncipes absolutos, en un principio ideas perfectamente artificiales, necesitan de un siglo para convertirse primero en la "opinión pública", luego y lentas incluso en el modo de pensar "relativamente natural" de las masas- un proceso en el transcurso del cual las *élites*, estremecidas y espantadas por sus consecuencias *sociales*, buscan en las múltiples formas históricas de los llamados modernos *romanticismos* una vuelta sumamente débil, lábil y sin carácter a los antiguos y genuinos modos religiosos de pensar (la "segunda religiosidad" de O.

118 Cf. Dilthey, *Abhandlungen über das Aufklarungszeitalters in der Epoche des absoluten Staates.*

Spengler), justo los mismos modos que habían relajado y destruido sus padres espirituales, cuya sangre no quede encubrir del todo su nuevo color protector de las almas[119].

Si la creciente separación de la Iglesia y el Estado en la baja Edad Media, frente a su llamada relación "orgánica" en plena Edad Media, era ya una garantía cada vez más fuerte para la *libertad* de la ciencia -como vio certeramente A. Comte-, por hacer posible a los doctos esgrimir de múltiples maneras unas autoridades contra otras, necesariamente habían de hacerse mucho menores los vínculos autoritarios de la ciencia cuando surgieron en número cada vez *mayor* iglesias y sectas que se mantenían entre límites y en equilibrio recíprocos. Así pudo suceder que los nuevos institutos universitarios y de investigación ("Academias"), que creó el Estado absoluto en oposición a las organizaciones eclesiásticas del saber (entre ellas las Academias de París, San Petersburgo y Berlín), aportaran a la ciencia, con sus cátedras oficiales de ciencias especiales, una *atmósfera* de existencia y de vida totalmente distinta, una atmósfera que en las ciencias del espíritu (mercantilismo, cameralismo, historiografía áulica, teología de la Iglesia oficial y de los predicadores áulicos, teorías jurídicas justificativas del Estado absoluto) trajo *ataduras* totalmente *nuevas* de la libertad científica que *faltaban* en la Edad Media, pero resultó extraordinariamente favorable a las

119 La existencia de un tipo circunscrito de lo clásico y de lo romántico, a pesar de la variadísima coloración y de las causas oriundas de la historia del espíritu o de la historia de la raza que tienen las formas románticas positivas de sentir y pensar, la ha mostrado certeramente, a mi modo de ver, Strick en su libro *Deutsche Klasik und Romantik*, orientado metódica-

ciencias naturales por los impulsos técnicos y económicos que les dio (técnica de la guerra, de las comunicaciones, de la producción por el Estado mismo). La ciencia de los sacerdotes y monjes medievales, una *ciencia de estamento*, quedó completamente disuelta, salvo escasísimos restos. Sólo en el siglo XIX, con la declinación de la época política en la época de la preponderante causación sociológico-real *económica* -dentro de la limitación que atribuimos en la primera parte de este tratado a la influencia de las causaciones sociológico-reales en la historia del espíritu-, esto es, con la aparición de los consorcios entre los poderes *económicos* en todas sus formas, de los patronos como de los trabajadores, que mueven con la mayor fuerza al Estado mismo, cambia también, como es natural, la *forma* de las dependencias y los vínculos de las ciencias, y también aquí antes en las ciencias del espíritu y de la sociedad[120]. El peligro de la tutela, que sólo puede borrar *del todo* la filosofía como teoría *pura, nunca* la ciencia especial positiva con su condicionamiento esencial por la técnica (y también aquélla sólo en raros casos), no existe primariamente por parte de la Iglesia y del Estado, sino de estas nuevas potencias económicas, que se incorporan crecientemente férulas científicas (Institutos de investigación de las industrias, "secretarías" de los consorcios, las llamadas cátedras de proce-

---

mente en los *Conceptos fundamentales* de Wölflin. Pero sabemos muy poco sobre las *causas* sociológicas típicas de la aparición de tales movimientos.

120 Una descripción sin duda algo exagerada, pero muy digna de leerse, de estas relaciones y circunstancias en la organización universitaria de los Estados Unidos -que se adelantaron en una evolución que también *alcanzará* a Europa- la ha hecho el socialista americano Upton Sinclair en su mordaz y exagerado libro sobre las Universidades americanas, traducido bajo el título *El paso de parada*.

dimiento judicial en economía nacional, de derecha y de izquierda, etc.). Los variados representantes universitarios de *sus* ideologías de intereses tratan de fomentar estas nuevas potencias con sus medios financieros y de otras clases, directa o solapadamente, incluso por medio de la presión ejercida sobre el Estado; por medio de sus periódicos y editoriales, de las cuales se apoderan, ya distinguiéndolos, ya rechazándolos, ya condenándolos a muerte -según les place-. La verdadera y absoluta libertad científica no ha crecido en la historia en modo alguno, ni creció nunca por la fuerza autónoma del propio espíritu científico, sino sólo por la *mutua concurrencia* de estos factores sociológico-reales, en combinación con una filosofía independiente. Lo que se llama comúnmente la libertad de la ciencia es sólo una libertad relativa, esto es, un cambio de sus riesgos de servidumbre. Esta concurrencia de los factores e instituciones sociológico-reales en torno a la sujeción, degradación y derivación de la ciencia, y la como automática liberación de ésta que se produce justamente por ello, es un proceso sociológico que no sólo ha afectado a la ciencia, sino a *todas* las direcciones fundamentales y sectores de la cultura. Esta concurrencia es la que causa, con arreglo al principio *divide et impera*, todas las secularizaciones y autonomías, incluso las del lenguaje (nacimiento de las lenguas nacionales cultas), del arte de todos los géneros, de la religión y la mística, incluso de la economía en plena época de la política. Todas estas cosas habían estado en plena Edad Media inspiradas por la Iglesia; en un principio de una manera cada vez más artificial y mecánica. Sometidas primariamente a la Iglesia, secundariamente al Estado, orgánicamente unido con

ella; subordinadas al mundo supranacional de sus ideas y de su fe; continuamente dirigidas y controladas por sus autoridades. Sostenidas por determinados *estamentos*, que se extendían en una unidad *transversal* por medio de pueblos y razas, todavía enraizados en su respectiva alma, y que están mantenidos económicamente por los príncipes, el patriarcado urbano o la Iglesia, formaban al mismo tiempo -y vistas desde hoy- un cerrado círculo supranacional. Había la unidad de la lengua latina de los doctos; había una economía medieval universal en que traficaban directamente unas con otras las grandes ciudades mercantiles de los distintos países. Las capas doctas de la sociedad y todos los artistas sujetos a un estamento hallábanse en una consciente colaboración por encima de sus respectivos pueblos. Es en el fondo un *mismo proceso sociológico* aquel en que se *secularizan* los sectores de la cultura, eliminando la inspiración y sacudiendo la autoridad de la Iglesia, y aquel en que se *diferencian* entre sí crecientemente, congregándose e integrándose los miembros, así separados y convertidos en autónomos, dentro de un nuevo y germinal tipo de grupos con una *nueva* unidad: la unidad de las *naciones* germinantes y de sus germinantes "espíritus" nacionales. La autonomía y la nacionalización de los sectores de la cultura son, pues, tan sólo dos lados de *un* proceso. Las lenguas nacionales cultas, la economía nacional, las filosofías y místicas de matiz nacional y los métodos de matiz nacional en las ciencias, así como la remoción de capas que parte de la burguesía en oposición a la nobleza y al sacerdocio como las potencias estamentales de la cultura, forman juntamente esos nuevos centros de fuerzas espirituales que solemos llamar los

"espíritus" nacionales, en rudo contraste con las "almas" de los pueblos y razas, ciudades y comarcas, vinculadas al medio físico y orgánico. Estos centros absorben crecientemente la antigua cultura universal, estamental y transversal, y únicamente por intermedio de la nueva unidad de las naciones germinantes entran de nuevo en comercio mutuo los complejos de actividades nacionales. El orden en que esto ha sucedido *in concreto* no tiene interés sociológico, sino que es cosa de la historia.

Otra ley sociológica del saber que se exterioriza en la génesis de la nueva ciencia es lo que yo he llamado en otro lugar el pionerismo de los "aficionados por respecto a los conocedores", del diletantismo por respecto al profesionalismo científico, "del amor por respecto al conocimiento". Todo nuevo sector de la realidad que la ciencia en su historia haya de someter, tiene que ser conquistado ante todo en un rapto de amor; únicamente *después* puede sobrevenir la edad de la investigación contenida, intelectualmente objetivante. La nueva ciencia de la naturaleza supone, por ende, un nuevo *sentimiento* de la naturaleza, una *nueva valoración de la naturaleza*[121]. Esta surgente emocional tiene lugar en los renacimientos europeos, comenzando con el renacimiento, todavía completamente cristiano, del movimiento franciscano y de sus numerosos retoños en Europa, pero secularizándose más y más (Telesio, Campanella, Leonardo, Petrarca, Giordano Bruno, Spinoza, Shaftesbury, Fenelon hasta Rousseau). Tiene

---

121 Cf. la buena introducción en este proceso genético debida a K. Joel, *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*, Jena, 1906: asimismo, los capítulos pertinentes en mi libro *Wessen und Formen der Sympathie*, 2. Aufl., Bonn, 1923, pág. 127 y sgts.

lugar primero con el cielo estrellado, *después* y lentamente también con las partes de la naturaleza orgánica. No sin razón observa Enrique von Stein: "El hombre de los siglos XVII y XVIII piensa, al oír la palabra "naturaleza", ante todo, en el cielo estrellado; el del siglo XIX, en un paisaje". El emperador Hohenstaufe Federico II y su círculo medio occidental, medio arábigo-oriental de Sicilia, fue el fundador de la Universidad de Nápoles -es un poderoso punto de irradiación de este movimiento emocional. Hay una misteriosa y embriagadora vuelta del hombre hacia la naturaleza, por decirlo así, desde *dentro* (conforme a la frase goethiana: "¿no reside la naturaleza en el corazón del hombre?"), que no sustituye ningún intelecto. Nuevas relaciones emocionales con el animal y la planta, esto es, con todo lo que en la naturaleza hay de viviente y cercano al hombre, son los puentes por que se pasa a la nueva *embriaguez* de naturaleza. La medida y la índole del *proceso de introducción* en la naturaleza *e identificación* simpáticas con ella son, sin embargo, enormemente diversas en las distintas épocas de la Humanidad histórica. En plena Edad Media son mínimas en extensión e intensidad. En el Renacimiento brota esta eterna fuerza del alma y del espíritu humanos con tormentosa fuerza- introducida, sin duda, por una nueva relación emocional entre el hombre y la mujer[122]. La ola órfico-dionisíaca de la mística "oscura" retorna siempre. En golpes siempre renovados tienen lugar en la *historia de la ciencia occidental* surgentes *emocionales* de esta índole. Por ellas

[122] Cf. también para esto mi libro sobre la simpatía, pág. 127 y sgts. Asimismo. E. Lucca, *Drei Stufen der Erotik*, y W. Sombart, *Lujo y capitalismo* (publicado por la *Revista de Occidente*).

pueden ser igualmente alcanzadas las más diversas provincias del ser, la naturaleza y la historia; en el movimiento humanista afectan a la Antigüedad[123]; en los romanticismos europeos afectan a la Edad Media; en los siglos XVII y XVIII afectan a la fábrica del universo y a todos los "autómatas" del arte; en el siglo XIX, y en una medida enorme, afectan a la naturaleza orgánica y al paisaje (geografía); en Hölderlin, Winckelmann, el nuevo humanismo alemán, afectan *de nuevo* a la Antigüedad; en G. de Humboldt, Schelling, Schopenhauer, E. de Hartmann, P. Deussen, afectan a la religión y a la filosofía índicas; en Marx afectan a la historia económica y a las masas que luchan por su existencia económica; en la actualidad afectan al mundo eslavo ruso y a las culturas del Asia oriental.

Ahora bien, hay un conjunto de criterios y leyes muy determinados a los cuales están sometidos estos *ritmos* del sentimiento y de la valoración en la historia, y los hay en *todas* las formas del saber (también la religiosa, como muestra de la "nostalgia" reformadora y bautismal del cristianismo primitivo). Son, primero, intentos de salvación unidos siempre con un nominalismo filosófico[124] y tendientes a *escapar* a un mundo de cultura presente petrificado, osificado, sin vida ni susceptibilidad de intuición, sólo formal y conceptual; son, por ende, en el cristianismo occidental, en el mundo arábigo (sufismo), en el mundo judaico (mística judía, Spinoza), en China (Laotsé frente a Confucio), siempre los más fuertes

123 Cf. J. Burckhardt, *Kultur der Rennaissance*, también para el nuevo sentimiento de la naturaleza.

124 Cf. los artículos de P. Honigheim en el Homenaje a la memoria de Max Weber y en mi volumen colectivo ya citado *Soziologie des Wissens*.

antagonistas de las "escolásticas". Requieren siempre, segundo, "autopsia", "vivirse a sí mismo", "saber inmediato", "intuición", y menosprecian en todo caso poderosamente las necesarias formas *racionales* de todo saber en general. El funcionarismo de una fase superada del saber (sea eclesiástico o estatal) sólo *puede* quedar destruido en semejantes sobreestimaciones de la intuición cargada de afectividad. "¿Arrancaréis con vuestros silogismos las estrellas del cielo?", grita Galileo a los astrónomos escolásticos de biblioteca.

Estos ritmos tienen lugar siempre, además, según la ley de la *generación*, o sea, según ritmo en principio biológico, no primariamente propio de la historia del espíritu o de la historia de las instituciones. Y son siempre *"movimientos juveniles"*. "Modernos y antiguos" se llama en el Renacimiento a este contraste. E. Troeltsch[125] ha visto muy bien este hecho comparando el romanticismo alemán con el actual movimiento juvenil alemán y su carácter cientifista, pero apenas ha vislumbrado la esencia sociológica *general* de estos movimientos, que contribuyen a determinar *toda* la historia de la ciencia. Estos movimientos están llenos de *diletantismo*, no sólo en el buen sentido, el etimológico, de la palabra, sino también, y más, en el sentido negativo de lo ametódico, turbulento, frecuentemente llenos de una desmedida autoestimación y de una desmedida sobrevaloración *ontológica* del nuevo territorio conquistado. Esto último es lo más importante. El nuevo territorio material conquistado al ser empieza, por lo regular, siendo colocado en la esfera de lo *Absoluto* respecto a la existencia, la esencia y el valor, esto es, el saber de él aspira siem-

125 Cf. *Die Revolution der Wissenschaft* en los *Ges. Aufsätzen*, 1925.

pre a una validez "metafísica" y *su* objeto vale como la variable *independiente* de todas las variables del universo. Con arreglo a la ley del pensar por la cual se transportan analógicamente las leyes y los esquemas[126] verificados dondequiera que sea a los otros sectores del ser, concíbese el mundo entero, o al menos una máxima parte de él, análogamente al sector preferido. Aduciremos ejemplos. Para Descartes es la geometría analítica descubierta por él "la" ciencia natural "en general" e incluso la metafísica de la naturaleza. Los llamados principios de la conservación de la nueva dinámica son sucesivamente transportados a) a todos los fenómenos cualitativos de la naturaleza (sonido, luz, color, etc.), b) a la química (atomística y mecánica molecular) y la fábrica del universo, c) a los hechos psíquicos (psicología asociacionista) y la fisiología (y la medicina holandesa y francesa), d) a las ciencias sociales y políticas, la ética y la teoría del derecho (Hobbes, Spinoza, etc.). Para Marx resulta todo lo que se llama religión y cultura una función y un epifenómeno (una "superestructura") de la historia económica y de la dinámica de la lucha de clases. Para la moderna biología de diletantes que es la de la "filosofía de la vida", todo resulta "vida" (Bergson, Simmel). Los principios hipnoides de ese gran necio y ese niño grande que se llama el "espíritu del tiempo" proceden siempre de estos movimientos emocionales que se producen *por generaciones*, de las emociones embriagadoras en que se emancipan y rebelan, según las leyes de la energética de los impulsos, las direcciones impulsivas largo tiempo encadenadas y reprimidas (por algún sistema *ascético*, largo tiem-

[126] Cf. E. Mach, *Erkenntnis und Irrtum.*

po dominante, de limitación de ciertos impulsos y por la sobrecarga compensatoria de otros). La nueva estructura de impulsos y frente a ella también una nueva forma del ethos limitador de impulsos -que en cuanto ethos es siempre relativamente ascético, sólo que según cambiantes *direcciones* impulsivas- nace al par del origen objetivo por la sangre y la mezcla de las *élites* directivas y de la expresión de su alma en dichas corrientes afectivas; y con ello nace también un nuevo *módulo de selección* entre las posibles impresiones del mundo y una nueva dirección de la voluntad frente a éste. La *imagen teorética del mundo y el mundo de la realidad práctica* (política, económica, social) no concuerdan porque uno de estos mundos cause el otro, sino porque *ambos* están determinados *desde un mismo origen* por la unidad de la nueva estructura de los impulsos y del ethos. A cada una de estas épocas *enfáticas, entusiastas y exóticas* sigue con regularidad una época que al mismo tiempo se contiene, objetiva de nuevo el sector de realidad e inicia su penetración inductiva y deductiva, en todo caso *racional*, por la *ciencia positiva* correspondiente, que sólo de este modo llega a ver la luz y en la constitución de la cual interviene, junto a las formas procedentes del objeto por modo puramente objetivo, la pronta necesidad *social* que el Estado y la economía sienten de técnicos e ingenieros, la sociedad de médicos, etc. El desbordamiento afectivo y la dirección que toma se apodera las más de las veces de la religión, el arte y la filosofía por *igual*, y sólo más tarde, y a través de la nueva filosofía, se apodera de la *ciencia* y de las ciencias. La filosofía natural precede a la ciencia de la naturaleza "como la disolución al cristal" (Comte), y dondequiera que la filosofía ha sido grande *no*

ha sido el mero "búho" de la Minerva de la ciencia positiva, sino más bien su *pionnier*.

Las hipótesis filosóficas entran frecuentemente muy tarde en el estudio científico de su verificación, como la teoría de la homogeneidad química del universo, de Bruno -que Comte rechazaba por "metafísica"-, por medio del análisis espectral de Bunsen y Kirchoff; o como la matemática pura de los griegos, que se asemeja a la filosofía y a una ampliación de la lógica (por ejemplo, las teorías sobre las secciones cónicas de Proclo), por Galileo, Huygens, Kepler, Newton; o la geometría de Riemann, por Einstein; o las antiguas teorías filosóficas de la constitución dinámica de la materia (Leibniz y Kant), por Weyl[127].

Las analogías de estructura y de estilo entre el arte (y entre las artes), la filosofía y la ciencia de las grandes épocas no necesitan descansar *en modo alguno en una transmisión consciente*, como en los casos del tipo Dante-Santo Tomás de Aquino, Descartes-Racine y Molière, Goethe-Spinoza, Schiller-Kant, Wagner-Schopenhauer, Hebbel-Hegel, sino que donde tienen un sentido más riguroso es allí donde con *independencia* de toda *intervención* personal y consciente surgen de esas profundidades del alma de una nueva *generación* que recogen y renuevan la anterior diferenciación de los valores transmitidos y plasmados en la cultura. Así sucede, por ejemplo, con las analogías (descritas por P. Duhem) entre la tragedia clásica y la física matemática francesa de los siglos XVII y XVIII, en-

---

127 Cf. el ensayo *¿Qué es la materia?*, publicado por la Revista de Occidente. V. también el certero juicio de Weyl sobre el papel de *pionnier* desempeñado por la filosofía en la historia de la física.

tre Shakespeare y Milton y la física inglesa, como también con las analogías de estilo entre el gótico de la arquitectura y la gran Escolástica, entre Leibniz y el arte barroco[128], entre Mach-Avenarius y el impresionismo en pintura, entre el expresionismo y la moderna filosofía de la vida, etc. El cambio en las formas y direcciones de este impulso afectivo siempre *dotado de una estructura sui generis* está totalmente más allá de los "fines e intereses" conscientes, pero contribuye a *imponer su forma a todas las esferas de fines*; es un cambio *primario* por respecto al saber y querer. El ritmo con que aparecen estos movimientos, un ritmo siempre de *periodicidad por generaciones*, basta a probar que este cambio está condicionado biológicamente, sin duda no de un modo necesario en el sentido de la ciencia natural, o como consecuencia de una nueva mezcla objetiva de sangres por virtud de la lucha y la superposición de razas, pero sí en tanto que, o bien ocupan las capas de jefatura espiritual *otras ramas* de un pueblo[129], o bien llegan a la jefatura otras capas de sangres siempre *existentes* ya en los *pueblos*, sea por la extinción de las capas dominantes hasta entonces (como en la Francia de la nobleza franca y en la Inglaterra de la nobleza normanda), sea por un camino revolucionario (como, por ejemplo, los judíos en la Rusia actual, gracias a la revolución bolchevique). Si coincide una decepción de las capas superiores por las consecuencias de las ideas ilustradas, como en el caso del Romanticismo alemán (a virtud de la experiencia de las últimas fases de la revolución

---

128 V. Dvorák, *Kunstgechichte als Geistesgeschichte* y el libro de Schmalenbach sobre Leibniz.

129 Nadler ha hecho verosímil en su *Berliner Romantik* el origen del romanticismo alemán en las ramas coloniales del Este de Alemania.

Francesa), con estos cambios en el alma de los mismos grupos, determinados por las generaciones y producidos por nuevas *élites*, la coincidencia determina la dirección del movimiento todavía con más fuerza en el sentido de una resurrección del espíritu de una edad pretérita, por ejemplo, de la Edad Media y de su mundo psíquico-espiritual. El "sentido histórico" acreditado por las ciencias alemanas del espíritu en el siglo XIX -que L. von Ranke ha definido como una "simpatía por todo lo humano"- y las varias "escuelas históricas" procedentes de él en las ciencias del espíritu, religión y teología, derecho, economía, filosofía, arte, etc., nacieron en este movimiento romántico de doble motivación, como tan exactamente nos han enseñado W. Dilthey, E. Troeltsch, Rothacker y otros. Es, en efecto, un rasgo peculiar de toda historia humana el no repetirse, ciertamente, nada de los procesos, obras y situaciones externas, pero sí el poder *despertar* y hacerse *activas* siempre, reviviendo en las llamadas "reformas", "renacimientos", "recepciones", las *fuerzas* psíquicas dormidas que llenaron una época, cuando las desvelan y excitan, por decirlo así, después de haber estado escondidas largo tiempo, *pionniers* y *élites* congenitales con ellas por la sangre y al par congeniales con ellas por el espíritu; cuando estas fuerzas, estallando en nuevos planes y actos dirigidos hacia el futuro, arrojan simultáneamente -cual potentes "faros"- nuevas luces *retrospectivas* sobre el mundo del pasado, antes como mudo y muerto. El *revivir las funciones* psíquico-espirituales que crearon las *obras* de una cultura pasada ha de preceder siempre, también en las ciencias históricas, al estudio *objetivo* de estas obras mismas y de sus "formas", esto es,

al estudio filológico. Pero el resultado de estas fuerzas nuevamente despiertas en nuevas *obras* propias de la época respectiva, no es *nunca* una "copia" de las obras antiguas, ni siquiera cuando éstas funcionan como "modelos". El arte practicado en verdad por los humanistas es exactamente tan lejano a la Antigüedad "real" como el Cristianismo reformado al Cristianismo primitivo. El monje copia fiel y exactamente la obra del escritor antiguo- él, *más alejado que nadie* de su espíritu. El enfático amante de la Antigüedad y humanista la desfigura frecuentemente, con interpretaciones y conjeturas en sumo grado subjetivas, y produce, en la medida en que es creador, obras las más absolutamente nada clásicas. El filólogo científico, que supone ya el humanista, es quien *une* por primera vez el "espíritu" con la fidelidad y con el rigor filológico.

En estos fenómenos típicos y siempre renovados en la historia de todas las formas del saber no parecen sino expandirse en grande y en la esfera de la colectividad leyes que encontramos rigurosamente confirmadas en pequeño y en los individuos.

Una primera ley de éstas es la de que toda forma de aprehensión intelectiva de la esencia de un objeto supone una vivencia emocional de un *valor* referida a este objeto. La ley vale así para la más sencilla percepción como para el recordar y el esperar, finalmente para todas las formas del pensar; vale para la intuición de los fenómenos primarios (esto es, de las formas primarias de las cosas, limpias de sensaciones y sustraídas al existir *hic el nunc*) y para el pensamiento inmediato de las ideas, que conducen, cada cual por su lado, a un saber

a priori, no menos que para todo conocimiento de hechos accidentales fundado en la observación, la inducción y el pensamiento mediato. La *percepción del valor* precede siempre a la *percepción de la realidad*. Deseos y expresiones afectivas encierran las primeras palabras que pronuncia el niño. Pero una expresión psíquica es también lo primero que percibe[130]. El niño aprecia que el azúcar es "agradable", antes de aprehender la cualidad sensorial de lo "dulce", las funciones sensoriales de los animales sólo se han desarrollado (y, secundariamente, estructurado los correspondientes órganos centrales y periféricos) en la medida en que las cualidades que pueden aprehenderse por medio de ellas pueden funcionar como signos de lo útil o lo perjudicial para la vida. Todos los creadores, descubridores, inventores, investigadores, han dicho que lo encontrado por ellos se les ocurrió primeramente en la forma de un "atisbo" más sentido que pensado. Todos los comienzos de una nueva época científica creadora están llenos de semejantes "atisbos". Mientras que en la época escolástica el saber profano aparece en lo esencial como concluso y ordenado para siempre, en los períodos en que se anuncia una *nueva* imagen del mundo están los hombres delante de la naturaleza, o del sector de la realidad que sea, con la conciencia de un *progreso* inabarcable del conocimiento.

Todos los fenómenos, hasta los más conocidos, toman dentro de los renacimientos un nuevo carácter problemático. Cada problema, esto es, cada cuestión objetiva independiente de la interrogación subjetiva del individuo, conduce incesantemente a nuevas cuestiones, de suerte que la naturaleza toma

---

130 Cf. *Wesen und Formen der Sympathie*, 2. Aufl., parte C., pág. 244 y sgts.

objetivamente un aspecto de *profundidad enigmática*. Es un hecho universal que se asemeja a ese período del desarrollo infantil en que los niños preguntan sin fin "¿por qué?" Como *proceso de rejuvenecimiento* psíquico-espiritual de naturaleza colectiva, también se exteriorizan movimientos de la índole del renacimiento a través de un aparente retorno hacia formas *primitivas* de interpretar el mundo. El espíritu se rejuvenece y se integra para diferenciarse de nuevo. El tránsito de la idea escolástica del mundo a la idea moderna de la naturaleza estuvo lleno de brujería, superstición, misticismo, fe en los espíritus y en los demonios y otras cosas parecidas que la gran Edad Media *no* había conocido. La naturaleza tornó a ser de súbito un poderoso *fenómeno de expresión* de fuerzas vitales, poco ordenadas, de que creían poder apoderarse astrólogos, alquimistas, médicos del tipo de un Paracelso. Parecieron revivir todas las varias tendencias de la técnica mágica primitiva. Es un "panteísmo dinámico de la naturaleza" -como lo ha llamado acertadamente W. Dilthey- el que sirve de vehículo al tránsito de la imagen escolástica del mundo a la ciencia racional moderna. También en la esfera erótica fue aquella época, vista como un todo, una época "de pubertad"[131]. Fuera una errónea interpretación de las potencias que superaron el antropomorfismo de la idea medieval del mundo ver en ellas solas, ni siquiera temporalmente en primer lugar, el pensar racional. Pensar *-justamente esto* sabían hacerlo los escolásticos de un modo más fino y más riguroso, más técnico y más metódico que toda la ancha zona de las modernas generaciones de investigadores. Lo que condujo por encima del saber

---

131 Cf. W. Sombart, *Luxus und Kapitalismus*

libresco y del estrecho antropomorfismo fue en primer término una orgiástica y extática entrega afectiva a la naturaleza y una nueva actitud del alma, que se abrió al mundo y sentía en la propia vida impulsiva una simple prolongación del impulso y del caudal de fuerzas que sustenta toda naturaleza, seguidas de una nueva hambre de "autopsia" (una palabra favorita del Renacimiento). Una ola como la que corrió con el movimiento órfico de Asia Menor a Grecia, pasando por Tracia, para engendrar fecundándose mutuamente con el apolintismo, esto es, con el arte de la aprehensión de *ideas*, como vio con mirada profunda Nietzsche, no sólo la tragedia, sino también las clásicas concepciones filosóficas de un Platón y un Aristóteles. Por eso la teoría del *eros* de Platón es un tema favorito de los filósofos y de los poetas del Renacimiento, en cuanto era una teoría que había surgido del movimiento órfico y de los misterios correspondientes.

En vista de estos fenómenos de la historia del saber humano y de otros muchos análogos, plantéase una cuestión que no me atrevo a resolver aquí, pero que me parece digna del mayor interés. Sabemos que lo que la etnología llama "*altas culturas*" ha brotado siempre en sus comienzos de la mezcla de culturas preponderantemente matriarcales y culturas preponderantemente patriarcales, mezcla que implica la de las mentalidades y las formas de la idea del mundo, desarrolladas de un modo tan radicalmente distinto en estas dos variedades de la cultura. Es como si el principio de la generación por la unión de lo masculino y lo femenino, que rige entre los individuos, y, desde el punto de vista corpóreo, el oleaje de la vida orgánica, fuese *una vez más* activo y eficaz entre las co-

lectividades y en la esfera correlativa de los procesos y las actividades psíquico-espirituales de que brota la cultura. Podemos admitir como hasta cierto punto seguro que no sólo precede en toda evolución psíquica una conducta *extática* en la percepción, el sentimiento y el impulso a la conducta referida al yo y "consciente"; podemos admitir también como muy probable que las dos formas fundamentales del éxtasis que retornan en *toda* historia, especialmente en la de la mística, la oscura identificación afectiva con la dinámica de la *natura naturans*, eliminando el espíritu, y el claro éxtasis del □□□□□□□□□□□□□□□□, invalidando por vía ascética la vida impulsiva, y con ella la resistencia en que nos es primariamente dado el ser real (*hic et nunc*) de las cosas, se remontan en su raíz *sociológica primera* a las culturas matriarcales y patriarcales. ¿No es probable, por tanto, que, no sólo las "concepciones" del genio, en todos los sectores en que se manifiesta éste, descansen en la magnitud del *conflicto* entre los dos opuestos modos de conducta extática y en la intimidad y hondura de esta solución, sino que exactamente lo mismo valga para las concepciones y las creaciones de *nuevas* culturas por pueblos enteros? El giran misterio de toda sociología cultural, por qué determinadas épocas, frecuentemente de pocos decenios, descuellan como el genio sobre la humana medianía, acaso pudiera llegar a resolverse; desde este punto de vista. Y también se haría comprensible por que los pares de contrarios, cobijadores de momentos análogos, de la Escolástica y la mística, el clasicismo y el romanticismo, la forma racional y la filosofía de las ideas, por un lado, y la filosofía de la vida, intuicionista y tendente a la identificación

afectiva, por otro lado, ponen de manifiesto esa *alternativa* y rítmica que; siempre volvemos a encontrar en la historia de toda cultura, aun cuando bajo las más diversas formas históricas individuales -una alternativa en que las más de las veces *precede* el segundo miembro del par.

Si amar y dominar fundan, como sostenemos hace muchos años[132], dos actitudes cognoscitivas complementarias, ambas igualmente esenciales e igualmente necesarias al espíritu humano, también estará fundada en una nueva dirección de la *voluntad de dominio* la nueva ciencia, en particular en ese estadio de su evolución que conduce desde este su tiempo de pubertad a su madurez.. Y así es, en efecto. Pues la *segunda* raíz positiva de la ciencia positiva moderna es el *impulso* ilimitado, esto es, no limitado por una necesidad especial, antes bien, aprobado por el ethos y por la voluntad, que empujó a la burguesía, ávida de subir, a tratar de *dominar la naturaleza en todas las formas*, sistemática, no sólo ocasionalmente, y tratar de acopiar y capitalizar sin límites un saber de *tal* índole sobre la naturaleza y el alma, que la naturaleza y el alma, si no podían ser *dominadas* realmente con arreglo a este saber -ésta fue la estrecha limitación demasiado práctico-inglesa de Bacon, que le hizo proferir palabras necias contra la astronomía de las estrellas fijas, calificada por él de ciencia "vana"; proceder que, por desgracia, imitó Comte[133]-, pudieran empero ser

---

132 Cf. también actualmente Grünbaum en su libro, de próxima aparición, *Herrschen und Lieben*, Cohen, Bonn.

133 Cuántas limitaciones que ha roto desde entonces no impuso a la ciencia Comte con su estrecho sensualismo. Comte niega, por ejemplo, la existencia de una psicología basada en la autoobservación, el conocimiento de la química de las estrellas, la teoría mecánica del calor, la posi-

concebidas como dominables y, por tanto, derivables, mediante alguna forma de movimiento y de intervención, y que en particular el "alma" pudiera ser dirigida y derivada por medio de la política, la educación, la instrucción, la organización (y aquí la masa por delante)[134]. Si hay algún punto en que se necesiten dedos finos, es en éste, para no incurrir en los absurdos del intelectualismo tradicional, por un lado, y del pragmatismo, con inclusión de la teoría económica de la historia, por otro; ni tampoco en los errores del psicologismo, sociologismo e historicismo, que creen despojar en igual modo de su valor a la nueva ciencia, explicando sociológicamente su "origen". A *nosotros* empieza por impedírnoslo nuestro método, que no explica nunca desde puntos de vista *sociológico-reales* el *contenido con sentido* en la cultura espiritual y el valor de este contenido, sino tan sólo la *elección* de este o aquel contenido con sentido entre contenidos con sentido *espiritual* igualmente posibles. Ante todo, no se debe hablar aquí de motivaciones, de intenciones subjetivas de los *individuos* que estudian e investigan; pueden ser infinitamente variadas: problemas técnicos, la vanidad, la ambición, el afán de lucro, el amor a la verdad, etc.

Lo que hay que explicar es el origen sociológico del *aparato categorial del pensar* y del objetivo total de la investigación y de sus "métodos" objetivados, que en la "nueva ciencia" ("*no-*

---

bilidad de una teoría de la evolución, la solubilidad de los problemas sobre lo infinito en el espacio, el tiempo, la materia, etc., etc.

134 Esta limitación del objetivo del conocimiento resulta ignorada para la mayoría de los grandes investigadores. Sólo Giovanni Battista Vico sienta este principio consciente: "Sólo conocemos en la naturaleza aquello que

va scientia") resultan eficaces por encima de la voluntad, el deseo y la intención subjetiva de los *individuos*. ¿*Por qué* obtiene, por ejemplo, la categoría de la "cantidad" el *primado* sobre la de la "cualidad"? ¿O las categorías de la "relación" el primado sobre la categoría de la "sustancia" y de sus accidentes?[135] ¿O la categoría de la "ley natural" sobre las de la "forma", del "tipo" y de la "facultad"? ¿O el movimiento continuo, generador de las figuras en el espacio con arreglo a una fórmula analítica, el primado sobre la categoría de la figura cualitativa (geometría analítica de Descartes)? ¿O la lógica del pensar racionalista sobre la lógica del pensar sustantivo? ¿O el "*ars inveniendi*", prospectivo, sobre el "*ars demostrandi*" de un tesoro de verdad teológica y filosófica concebido como inmóvil, fundado en el Cristo de la Iglesia y en el "príncipe de los que saben" (Dante), esto es, Aristóteles, como sumas autoridades? ¿Por qué ostenta ahora la jefatura el moderno "*investigador*", que hace experimentos y deducciones matemáticas, y ya no el "*doctor*" medieval, esto es, un varón que tiene muchos libros y mira siempre hacia *atrás*? ¿Por qué se parte ahora de los fenómenos de la *conciencia* y ya no del ser mismo? ¿Por qué surge la crítica de fuentes, como principio de toda investigación histórica, y una nueva hermenéutica, que explica el sentido de los documentos transmitidos por el medio ambiente del autor, y que separa *rigurosamente* el pasado y el presente- que en la Edad Media y en la Escolástica forman un extraño *tejido único*, que lo mismo que mata el presente vivo y

---

podemos producir". (Cf. también P. Cassirer, *Geschichte des Erkenntnisproblems*). Vico se eleva con ello considerablemente sobre su tiempo.
135 Cf. E. Cassirer, *Substanz und Funktionsbegriff.*

sus impresiones, falsea y desfigura inconscientemente, según los intereses del presente, la imagen del pasado, hasta el punto de que se pueda afirmar en serio, por ejemplo, que el "Nus" de Aristóteles es aproximadamente idéntico al Dios de Moisés y del Evangelio? ¿Por qué la ciencia crítica de la historia -en conjunto un autoanálisis, una autoliberación y una autocuración de la sociedad- arroja al seno del pasado y en una existencia de sombras, allá de donde salieron, tan enorme número de cosas que aun se daban por "presentes" y "vivas" en virtud de la eterna ilusión que engendra la tradición inconsciente, propia de la comunidad vital -y producida por el contagio de las generaciones- reconociendo netamente al mismo tiempo la *peculiar* naturaleza histórica de estas cosas? Con respecto a la ciencia moderna de la naturaleza juzga aquí en muchos puntos rectamente, aunque en otros lo haga parcial y torcidamente, O. Spengler: "Dentro de la filosofía del barroco álzase la ciencia occidental de la naturaleza exclusivamente sobre sus propios pies. No hay otra cultura que posea cosa semejante. Con seguridad que esta ciencia no fue desde un principio la ancilla de la teología, sino la *servidora de la voluntad técnica de poder y sólo por ello* de una orientación matemática y experimental, y, desde su infancia, mecánica práctica. Siendo propia y primariamente técnica, y luego teoría, tiene que tener exactamente la misma edad que el hombre fáustico[136]. Trabajos técnicos que revelan una asombrosa capacidad de combinación surgen ya por el año 1000. Ya en el siglo XIII habló Roberto Grosseteste del espacio como

136 Conclusión deductiva de Spengler, sacada de su división en períodos, que hace empezar la "edad fáustica" con el año 1000.

una función de la luz, escribió en 1289 Pedro Peregrino el mejor tratado de base experimental sobre el magnetismo que hubo hasta Gilbert (1600) y desarrolló el discípulo de ambos, Roger Bacon, una teoría del conocimiento científico de la naturaleza como base para sus ensayos técnicos. Pero la audacia en descubrir conexiones dinámicas va mucho más lejos.

El sistema copernicano está indicado en un manuscrito de 1322 y fue desarrollado matemáticamente algunos decenios después por los discípulos de Occam en París, Buridán, Alberto de Sajonia y Nicolás de Oresme, en relación con la mecánica de Galileo, que anticiparon. No haya engaño acerca de los últimos impulsos yacentes en el fondo de todos estos descubrimientos: la pura contemplación no hubiera necesitado del experimento, pero el símbolo fáustico de la máquina, que ya en el siglo XII había impulsado a hacer construcciones mecánicas y convirtió el *perpetuum mobile* en la idea prometeica del espíritu occidental, no podía prescindir de él. *La hipótesis de trabajo es siempre lo primero*, justamente aquello que no tendría sentido para ninguna otra cultura. Es menester familiarizarse con el hecho asombroso de que la idea de explotar en seguida prácticamente todo conocimiento de conexiones naturales es perfectamente extraña a los hombres, con excepción del hombre fáustico y de aquellos otros que, como los japoneses, judíos y rusos, se encuentran hoy bajo el hechizo espiritual de la civilización de aquel. "La estructura dinámica de nuestra imagen del mundo implica ya el concepto de la hipótesis de trabajo." (*Decadencia de Occidente*, tomo IV de la traducción española, págs. 62-64).

E. Dühring, P. Duhem, E. Mach y Boltzmann en mecánica y física, Kopp en Química, Cantor en historia de la matemática, últimamente en forma de síntesis sociológica C. Bouglé[137], en las ciencias biológicas de la naturaleza Radl[138], en la psicología Bergson, Scheler, Grünbaum, han mostrado cuán fuerte fue el llamado *impulso técnico* para la aplicación de esquemas mecánicos a los hechos; cómo transforman la *imagen teorética* de los hechos en un modo peculiar y siempre más o menos *mecánico*-formal, dentro de la matemática pura, los problemas científico-naturales de la aplicación en tísica; dentro de las ciencias exactas en general, problemas tecnológicos; dentro de la tecnología, problemas técnico-prácticos de la industria, de la técnica de las fortificaciones, de la guerra y de las comunicaciones, más la técnica científica del experimento y de la medida; incluso dentro de la biología, los impulsos recibidos de los criadores de animales y plantas, de la diagnosis y de la terapéutica de las enfermedades; dentro de la psicología, la técnica de la dirección y la derivación de las almas en la pedagogía y en la política (desde los ejercicios de San Ignacio, fundados en ideas de psicología asociacionista, la teoría de las pasiones de Spinoza y la psicología asociacionista inglesa, hasta la moderna psicología aplicada y el "psicoanálisis" médico). El pragmatismo y ficcionalismo de toda clase, como el tecnicismo formal de la matemática, pero también el tecnicismo marxista del primado de la técnica económica de

---

137 Cf. C. Bouglé, Leçons de sociologie sur I'évolution des valeurs, París, 1922.

138 V. Radl, *Historia de las teorías biológicas* (publicada por la *Revista de Occidente*), especialmente el tomo II.

la producción sobre la ciencia[139], no han dejado de buscar aparentes confirmaciones de sus teorías y sus armas en estos conocimientos históricos. El eminente físico Boltzmann ha llegado a escribir esta afirmación: que la prueba decisiva de la ciencia teorética de la naturaleza es que "marchen las máquinas" construidas con arreglo a las leyes de la ciencia; que por medio de las teorías de ésta se sabe cómo hay que *intervenir* en la naturaleza, a fin de que se produzca lo que se desea[140]. El pensar mismo sería sólo "un experimentar con imágenes y signos" de las cosas, en lugar de hacerlo con estas mismas; las "leyes del pensar" serían reglas que se habrían finalmente verificado en numerosos experimentos mentales hechos con estos signos y logrados, esto es, conducentes a intervenciones felices en la naturaleza, y que luego se habrían fijado. Si realmente fuese el "trabajo" la raíz de toda cultura y ciencia (Marx en el manifiesto comunista), estaría probada de hecho por lo menos *una* parte considerable de la tesis marxista[141]. El hombre ya no sería "*animal rationale*", sino "*homo faber*", ni tendría manos y pulgares oponibles por ser racional, sino que habría llegado a ser racional por tener manos y por haber sabido prolongar estos órganos suyos en instrumentos, hasta eliminarlos lo más posible de la producción; por haber acer-

139 V. en W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*. I. Bd., la unanimidad de los socialistas marxistas, incluyendo los jefes de la República Soviética, en afirmar el origen técnico de la ciencia natural y su sentido exclusivamente técnico.

140 Cf. con lo siguiente el ensayo *Arbeit und Erkenntnis*, en mi volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

141 Aludo a la parte tecnológica de esta tesis, no a la específicamente económica. Cf. también Bd. III, de mis *Schrifften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, especialmente el artículo *Arbeit und Weltanschauung*.

tado, además, a ahorrar gracias a los *signos* y sus enlaces las intuiciones sensibles y las operaciones de la imaginación, gracias a las máquinas la energía humana de la voluntad y la energía vital del movimiento, esto último a costa, primero, de las energías orgánicas de la naturaleza infrahumana (agricultura, domesticación de animales, ganadería, fuego de leña), pero final y preponderantemente de las energías inorgánicas (calor solar, energías eléctricas, fuerzas hidráulicas, etc.). Una poderosa corriente epistemológica y sociológica, difundida por todo el mundo culto, ha visto de hecho las cosas históricamente de esta manera. Y no deja de ser gracioso que los adversarios comunes del anterior racionalismo e intelectualismo científico, los positivistas y marxistas sociológicos por un lado, los neorrománticos de toda especie por el otro, *ambas partes* utilicen en pro suyo series de hechos de esta índole: los unos para mostrar que lo propio de la ciencia no es la "verdad", pues ésta se halla reservada a "más altas" fuentes del conocimiento (intuición, dialéctica), sino solamente la utilidad[142]; los otros para mostrar lo que ya había afirmado Th. Hobbes, a saber, que la verdad no *consiste* en otra cosa que en un "designar de un modo unívoco y cómodo los hechos"[143]. Yo no creo que tenga una importancia digna de este nombre ninguna de estas interpretaciones gnoseosociológicas de los aducidos hechos históricos -de los realmente probados. Pero no yerra menos el anterior racionalismo científico, que consi-

142 Cf., por ejemplo, H. Bergson, Le Roy, y el italiano B. Croce

143 El más agudo representante actual de esta teoría rigurosamente nominalista de la ciencia, que reduce todo conocer a encontrar de nuevo un elemento en un complejo y a designar de un modo unívoco lo que puede encontrarse de nuevo, es Moritz Schlick. Cf. su *Allgemeine Ergenntnistheorie*.

dera la ciencia como el *pionnier supremo* del mundo moderno y que se ha inclinado largo tiempo a considerar la imagen del mundo plasmada por la ciencia, no sólo como verdadera y justa, sino como una imagen *absoluta* de cosas *absolutas*.

En unión íntima y necesaria por leyes esenciales con la transformación del sistema lógico de las categorías cuyos principales rasgos hemos expuesto, verifícase también un proceso que podemos llamar la creciente *distinción y separación* entre las funciones intelectivas y las emocional-volitivas del espíritu humano en las nuevas capas directivas que conducen de la Edad Media a la moderna; un proceso que consecuentemente también se expresa en una más rigurosa distinción de todos los *problemas del valor y del deber ser* frente a todos los problemas de la existencia y de la esencia. También aquí tendríamos por un grave error el suponer que *sólo* se trata de nuevas teorías sobre los mismos hechos. Por el contrario: las teorías de un primado de la voluntad en Dios y en el hombre y de un dualismo de la voluntad y el intelecto, que desde Duns Escoto se presentan en las más variadas formas[144], son tan sólo los ensayos hechos para aprehender racionalmente una *nueva situación sociológica de la conciencia* del hombre occidental que había surgido de un verdadero y real proceso de diferenciación *del espíritu mismo*. El creciente dualismo depende más bien de condiciones de psicología evolutiva; el primado de la voluntad sobre el intelecto, más bien de condiciones sociológicas. Justamente *porque* el pensar medieval, como un

---

144 Cf. la excelente exposición de H. Heimsoeth, *Los seis grandes temas de la metafísica occidental* (publicado por la *Revista de Occidente*), capítulo VI, "El conocimiento y la voluntad; asimismo Przywara, *Religionsbegründung*, Herder, 1924.

modo de pensar social, se encontraba aun constitutivamente en ese estadio de la evolución real de todo pensar que la psicología evolutiva ha llamado el "pensar afectivo"[145], esto es, un pensar en que las unidades formadas por las significaciones, los juicios, los complejos de juicios, los objetivos del raciocinio como actividad intelectual, están intensamente influidos por "presentimientos" valorativos, pero además los esquemas dinámico-prácticos de los *modos de conducirse* el organismo total influían con más peso aun la aprehensión y la estructuración de las significaciones inherentes al contenido del universo; justamente porque el pensar medieval *era* un semejante pensar subjetivamente antropopático, no podía *conocerse* como tal. Había de tenerse a sí mismo más bien por un pensar teorético. El hombre sólo *conoce* en sí lo que él ya no es, jamás lo que él es[146]. Cuando los entes y sus esencias son aprehendidos ya por un pensar guiado por presentimientos y esquemas de esta índole (con arreglo a un determinado sistema de leyes de preferencia entre los valores y de leyes de elección que rigen las tendencias impulsivas en correspondencia con el sentimiento), el resultado es *necesariamente* aquella idea que fue *fundamental* para todo el pensar escolástico medieval y también sin duda preponderante para el modo de pensar de la Antigüedad, por lo menos de la clásica. Puede enunciarse esta idea en dos proposiciones: "toda cosa es buena en la medida en que es y mala en la medida en que no es" y "cada cosa es en la jerarquía del bien y del mal

---

145 Cf. E. Jaensch. *Einige allgemeine Fragen der Psychologie und Biologie*, etc., Leipzig, Barth, 1020. Muchas cosas certeras también en Müller-Freienfels, *Gründzüge einer Lebenspsychologie*, I, Bd., Leipzig, 1934.

146

un bien o un mal tanto mayor cuanto más *independiente* sea la forma en que posea su existencia". Estas proposiciones, que toda la filosofía escolástica toma naturalmente por proposiciones ontológicas de validez objetiva, enuncian en realidad una ley de la función aperceptiva del espíritu humano en tanto y en cuanto está vinculado a la *comunidad vital*. El mundo entero, desde la materia hasta Dios, es por medio y por virtud de su existencia y de sus modos de existir, tan solamente, una jerarquía de *bienes* cuya cima es el *summum bonum*, esto es, Dios mismo, y Dios precisamente porque, primero, es el ente más independiente (*ens a se et per se*), y segundo, es el ente infinito en cuanto al grado del "*existere*" -un término que para el modo de pensar medieval aun significa una *actividad* susceptible de incremento.

Sociológicamente considerado es este modo de pensar, que deriva analíticamente el valor del ser, un modo de pensar específico de la comunidad vital, como queda dicho, unido por necesidad y por leyes esenciales con la idea biomórfica del mundo que es inherente a esta comunidad, y al mismo tiempo que todo esto un modo de pensar *estamental*. La Iglesia, el Estado, los estamentos, las principales profesiones, son, según este modo de pensar, lo mismo que todas las diferencias éticas y estéticas de valor, necesarias partes y consecuencias del orden óntico del mundo, de un "orden del mundo" objetivamente teleológico y rigurosamente estable -no de otro modo que en Platón y en Aristóteles está reducido el orden social y estamental al orden del mundo (señores y esclavos "por naturaleza"). El Papa es el "Sol", el Emperador la "Luna". En realidad es exactamente al revés. El orden es-

tamental de la comunidad vital se inmiscue inconscientemente en el orden del mundo, con arreglo a la ley de la primacía de la estructura social sobre todas las demás estructuras del ser, del "tú" sobre todo "él". El pensar estamental sigue precisamente este principio: el miembro del estamento inferior es para el miembro del estamento superior no sólo el que es *otra cosa* (el ser algo y el ser otra cosa sólo se dan más bien dentro de *un mismo* estamento), sino el que relativamente *no es*, o uno cuyo *modo* de ser *no es independiente*. Y Nietzsche alude a la posible etimología de "□□□□□s", aquel que *es*, mientras que el vulgar es el que no es[147]. Análogamente son conceptos de validez óntica para el modo de pensar aristotélico-medieval el "hacer" y el "padecer" -una pareja de contrarios que para el moderno concepto de causalidad sólo vale como subjetiva y relativa, pues que también lo que padece ejerce una reacción y todo es acción recíproca. El ser relativamente independiente es acción, el ser menos independiente padece esta acción. La *primera materia, lo "endechómenon",* es "lo" absolutamente pasivo, el ínfimo sustrato de todas las formas, para Platón incluso absoluto □□□□□. El hombre de los estamentos inferiores no *es* del mismo modo -sea bueno o malo; ésta es una cuestión moral totalmente distinta y una pareja de contrarios también totalmente distinta. "Gravita" menos sobre sí mismo, es de un modo menos independiente, como también el hombre en cuanto unidad ("unum ens") por la *forma* de su alma vital y espiritual unitaria ("substantia imperfecta") *es* de un modo menos independiente que

[147] Análogamente significa el español "hidalgo", hijo de algo.

el "*angelus*" ("*forma separata*", "*substantia perfecta*")[148]. La idea de una jerarquía se le impone al hombre ante todo en el mundo social y luego es fácilmente transportada a la naturaleza orgánica (en el mundo del pensamiento realista como un orden de perfección eterna, *estable*, de especies y géneros "creados" por Dios). A todo ser, incluso a lo muerto y a lo invisible trascendente y suprahumano, *sólo* puede ser transportado en la idea biomórfica del mundo propia de la comunidad vital y a través de cuya fábrica del ser corre una dinámica intemporal, no un proceso temporal evolutivo. La estructura formal de la sociedad, de la naturaleza orgánica, de la naturaleza muerta y del cielo, es en el mundo de la Edad Media siempre la misma: la de una *jerarquía* estable de la existencia y del poder, que es al par y de un modo puramente analítico una jerarquía del *valor*.

Pero también este modo de pensar y esta forma de estimar los valores cambian de raíz en el mundo preponderantemente *social*. En primer término, diferénciase el alma humana misma. El pensar va *emancipándose* crecientemente, como función viva, de las funciones esquemático-orgánicas y emocionales; el alma espiritual, del alma vital. De un modo al par sublime y plástico da expresión Descartes al proceso completo de esta emancipación: COGITO *ergo sum*. El nuevo singularismo, individualismo, racionalismo e idealismo; la nueva *distancia* del hombre a la naturaleza infrahumana y la nueva relación *inmediata* del hombre con Dios (sin la mediación del mundo y su orden); la potente, inaudita *exaltación* de

148 Sobre el valor filosófico objetivo de esta teoría, cf. mi *Ética*, pág. 165 y sgts.

la conciencia racional que llega a tener el hombre de sí mismo; todas estas nuevas vivencias determinantes de un *nuevo tipo humano* encuentran su expresión en las tres palabras de esta potente frase. Un tejido de errores considerada desde la filosofía objetiva[149], es sin embargo esta frase la más grandiosa expresión y la formulación más plástica que ha encontrado jamás un nuevo tipo sociológico de hombre. Con esta diferenciación, que puede comprobarse análogamente en las direcciones de lo bello y de lo bueno, no sólo en la de lo verdadero y los actos correlatos subjetivos suyos, *escíndense* también en principio los órdenes de las cosas y de los bienes, de los objetos naturales y de los valores, de las causas y de los fines, que en la Edad Media eran idénticos (en la Edad Media; ejemplo de una época de comunidad vital). Si el pensar logra hacerse *individualmente* autónomo, es sólo porque se hace al par autónomo frente a los esquemas somático-orgánicos y emocionales que lo dirigían- la vivencia que hay sin duda alguna en el fondo de la nueva *distinción* entre el alma vital y el alma espiritual condenada por el Concilio de Viena. Una *segunda* revolución en el mundo social es el dar de lado a la idea de un orden jerárquico de actividades formales, que al par determinan la *generación*, la existencia y la esencia de cada cosa, llamándose, en cuanto fuerzas, entelequias, y que además, y en la medida en que se difunden a través de los grados de la materia, hacen a las cosas existir y ser "buenas" al mismo tiempo; y con esta idea se da de lado a todo un sistema categorial de interpretación viva del mundo, que en adelante sólo sigue conservándose como *doctrina* petrificada en las

---

[149] Cf. el tomo I de mi *Metafísica*, próxima a aparecer.

escuelas tradicionalistas de la filosofía de la Iglesia. Ahora bien, la total eliminación de esta idea de la jerarquía de las cosas y de la teleología objetiva estable en el pensar sociológico moderno, de suerte que sólo subsisten los pares de valores contrarios, totalmente distintos, de lo bueno y lo malo, está, sin duda alguna, condicionada *sociológicamente*. Es una consecuencia de la creciente *destrucción de los órdenes estamentales*, primero por la preponderancia de una organización de las sociedades occidentales en profesiones: más tarde, en el curso del siglo XIX, por la preponderancia de su organización en clases.

Simultáneamente, en el modo de pensar propio de la sociedad, las "formas" -que para la Edad Media eran ónticas, se daban en Dios y tenían una significación estable- son consideradas como consecuencias de *actos subjetivos* del sujeto humano, esto es, son consideradas como meras formas del "pensar" dadas primariamente al *hombre* (Descartes y Kant). Objetivamente se las tiene por consecuencias de procesos dinámicos *sometidos a leyes*, y a leyes del tipo de la ley natural formulable matemáticamente y mecánica por lo menos *formalmente*. Esto quiere decir que su estabilidad desaparece y en lugar de un mundo concebido de un modo primariamente espacial, con una dinámica intemporal, surge el esquema de una *corriente de generaciones en el tiempo*, en que con arreglo a leyes necesarias nacen y perecen sin cesar nuevas "formas" (de la sociedad y de la naturaleza orgánica e inorgánica). Para la sociedad humana sólo de este modo se ha hecho posible el moderno pensar *histórico*, que se esfuerza por explicar todas las formas y organizaciones fácticas de la sociedad humana

como en principio *perecederas*, *relativas*, y como consecuencias de *procesos históricos* demostrables -sin intervenciones de potencias superiores[150]. Para el estudio de la naturaleza orgánica brota la idea de una genealogía y evolución de las especies; para la naturaleza inorgánica, la idea de una explicación unitaria, mecánico-formal, de la naturaleza[151]. Pero la idea de la jerarquía objetiva (como dada ya con la estructura efectivamente real del mundo) y la idea de una teleología objetiva en la fábrica del universo, que significa a la vez un *vínculo* de todo humano querer, caduca totalmente para el modo de pensar y de estimar los valores que es propio de la sociedad -puesto que se hallaban ligados a la teoría de las "formas" objetivas- tórnase por lo menos subjetiva y relativa al hombre la otra dimensión en las variedades del valor, la de lo bueno y lo malo[152]. Los valores resultan ahora tan subjetivos como las cualidades sensibles y como las meras sombras que arrojan sobre las cosas nuestros apetitos y repulsiones, nuestros sentimientos de placer y desplacer. Son, según los casos, ora leyes apriorísticas (propias de la razón humana) de la voluntad y de la preferencia, que condicionan conceptos como los de bueno y malo (por ejemplo, Kant, Herbart, Fr. Brentano) y mundos de bienes históricamente cambiantes, ora vivencias de placer y desplacer, o de apetecer y repeler, condicionadas

150 Los esquemas de la interpretación cristiana de la historia, como la formuló netamente para la Edad Media Otón de Freising, únicamente se deshacen por completo a través de este proceso.
151 Cf. sobre la interpretación de esta explicación de la naturaleza el ya citado ensayo *Arbeit und Erkenntnis*.
152 Cf. en mi ensayo *El resentimiento en moral* (publicado por la Revista de Occidente) el capítulo *La objetivación de los valores*; y en mi *Ética*, la sección sobre el Concepto del valor, pág. 206 y sgts.

simplemente de un modo orgánico, que poseen una cierta *uniformidad social*. Sucesivamente se apodera de todos los sectores del valor esta teoría de los valores, que es tan exactamente un simple "dogma de la sociedad" como lo es la teoría de la simple subjetividad de las cualidades sensibles. Por ejemplo, se apodera de los valores económicos: las teorías "objetivas" del valor, defendidas por los Padres de la Iglesia, los escolásticos, etc., con su consiguiente concepto del "*justum pretium*", son reemplazadas por la teoría subjetiva de las necesidades[153].

Únicamente el derrumbamiento de la teoría mecánica de la naturaleza en la física, la biología y la psicología actuales comienza a dar de lado en nueva forma a la doble teoría de la *subjetividad* de las formas, cualidades y valores y del *dualismo* absoluto de los valores y el ser. Se reconoce que las leyes naturales son de una estructura mecánica formal y todo menos leyes metafísicas del ser; pero tampoco leyes que nuestro entendimiento prescriba necesariamente a los fenómenos para objetivarlos dentro del tiempo en el complejo universalmente válido de la naturaleza (Kant), sino meras leyes de los *grandes números*. Se reconoce que las magnitudes extensivas y las restantes determinaciones extensivas, espaciales y temporales, de la materia y del curso de la naturaleza, no son *más* absolutas e invariantes que las restantes determinaciones cualitativas sensibles, referidas a la realidad absoluta de la naturaleza; pero que referidas al mundo objetivo de las apariencias y las imágenes, el cual, si bien independiente de la

153 El economista inglés Petty fue el primero en rechazar la teoría del "justum pretium".

conciencia humana, sólo es una manifestación, un "*phaenomenon bene fundatum*" de esta realidad dinámica, los colores, sonidos y demás cualidades no son *menos* objetivos que la extensión y la duración. Se reconoce que ciertas leyes estáticas y dinámicas de las formas y figuras, según las cuales el proceso total determina a todo proceso parcial, alcanzan al objeto de la física[154], sin que en modo alguno sean todas estas leyes fisiológica y psicológicamente relativas o dependientes de actividades del sujeto. Y se reconoce que los valores no son ni más ni menos subjetivos que las cualidades; que les corresponde en sí una jerarquía permanente; que lo único íntegramente relativo en la historia son los mundos de *bienes*, que la Edad Media había tenido por absolutamente estables y por funciones del "existir". Que la extrañeza de lo objetivamente existente a los valores, que había admitido toda la filosofía moderna y que había resultado una apología de la teoría mecánica de la naturaleza (por ejemplo, todas las formas del kantismo), sólo ha sido una *invención* fundada en una determinada actitud de la conciencia, y, cosa digna de nota, una invención altamente dependiente por su parte justo de condiciones prácticas y condiciones de valor, a saber, por el mero valor vital que posee una imagen del mundo que no contiene *nada* más que aquellos elementos de los fenómenos naturales que importan al posible dominio sobre el mundo, pero que *abstrae artificialmente* de todo lo restante[155].

---

154 Cf. W. Kohler, *Psysiche Gestalten*; asimismo la forma de las leves en la teoría de los cuantos.

155 Es lo que reconoció de un modo insuficiente II. Münsterberg en su *Philosophie der Werte*. Cf. mi solución del problema en mi *Ética*. Pensar en

Así se va dando paulatinamente de lado al sistema de categorías tan parcial que es propio del modo de pensar social, no en verdad por obra de un retorno al modo de pensar propio de la comunidad vital y de la Edad Media -como les parece insensatamente a algunos-, sino por obra de una *nueva concepción sintética del mundo y del saber*, la cual supera el antagonismo de la dependencia mecánica y la dependencia teleológica con el descubrimiento de una forma superior de leyes, que no son *ni* mecánicas, *ni* teleológicas; por obra de una concepción que también *sociológicamente* encuentra su correlato en una nueva forma esencial de unión entre los hombres, en la que comienzan a ser superadas al par la comunidad vital y la sociedad: la agrupación personal *solidaria* de *individuos-personas* insustituibles[156]. Mas sobre las estructuras propias de la imagen del mundo que corresponde a esta nueva forma de agrupación humana que se abre paso lentamente, en otra ocasión.

Las filosofías voluntaristas de la Edad Moderna occidental, desde Duns Escoto, Occam, Lutero, Calvino, Descartes, hasta Kant y Fichte, tampoco son *sólo* nuevas "teorías" sobre los mismos hechos. También ellas formulan las nuevas formas, *sociológicamente* condicionadas, de las vivencias de las nuevas capas directivas, como ya vio con toda claridad W. Dilthey[157]. Formulan la nueva idea del *dominio* y la nueva valoración absoluta de éste que son propias de un nuevo tipo

---

el mundo libre de valores es un problema que se propone el hombre por un valor, el valor vital del dominio y poder sobre las cosas.

156 Sobre la forma esencial de esta especie de asociación cf. mi *Ética*, pág. 555 y sgts

157 Cf. mi artículo *Versuche einer philosophie des Lebens*.

humano, el hombre "fáustico", que se dedica a extender *indefinidamente* su poder sobre la naturaleza, y también dentro del Estado, hasta tropezar con un contrincante de la misma fuerza, y que no quiere admitir que precedan a esta *soberana* voluntad y la limiten ni las ideas lógicas y sus conexiones, ni un *orden objetivo de valores y de fines*. En el *lugar* central del yo -pues el yo no es una cosa, ni una actividad específica, sino tan sólo un valor de situación en un orden estructural de actos posibles- ocupado en la Edad Media por el *acto de la contemplación teorética*, se instala, dentro del tipo directivo de las sociedades, y en la Iglesia, el Estado, la economía, la técnica, la filosofía y la ciencia igualmente, el *acto soberano de la voluntad*. Naturalmente, en "Dios" y en el hombre por igual manera -histórica y conscientemente, incluso primero en Dios, luego en el hombre. La sustitución de una casta intelectual contemplativa en la cima de la sociedad por otra activamente productora y regimental en el curso real de la historia *requiere* de suyo una nueva imagen de Dios y del alma. Todo esto significa *sociológicamente* el nuevo "voluntarismo". Este voluntarismo es el que, como función viva, transforma el "intelecto" contemplativo de la Edad Media en la "inteligencia", técnicamente orientada por adelantado, de la nueva investigación experimental y matemática de la naturaleza. Hay algo muy característico: la escuela franciscana, en que se inician como tendencias el nominalismo y el voluntarismo, es también la que abre paso ala nueva investigación experimental de la naturaleza en que se supera la teoría de la naturaleza de Aristóteles (Roger Bacon, etcétera).

Para resolver sociológicamente el dificilísimo problema de la relación entre la ciencia y la técnica tendrían que recogerse ante todo, y ante todo *sin* explicación causal, las *series de correspondencias de sentido entre la estructura de la ciencia moderna y de la técnica*, pero también *entre la técnica y la economía*. Únicamente después de haberse hecho esto con plena independencia puede y debe ensayarse una explicación causal -y aun así, dentro de los límites anteriormente indicados. Recojamos, pues, algunas de dichas series, referentes a los tres fenómenos, pero sin pretender agotar las posibles, ni abarcar más que el tránsito de la Edad Media a la Moderna y algunas grandes fases. Las correspondencias aquí aducidas han sido desarrolladas anteriormente por mí en una serie de trabajos, parte impresos, parte inéditos, y serán recogidas aquí sin fundamentarlas como es debido[158]. Empiezo con las más formales, de un carácter más bien metódico, y paso luego a aquellas que afectan ya más al contenido de la imagen del mundo.

1. En la misma medida en que a través de las grandes fases[159] de la nueva economía capitalista (primer capitalismo, alto capitalismo, último capitalismo) se eleva históricamente la burguesía de las ciudades, surgiendo por una parte un empresariado (el hombre de negocios, el fabricante), por otra parte un compañerismo de oficio que dura a lo largo de la vida y acaba por hacerse hereditario, tradicional, y por hacer saltar los gremios (comienzo de un "proletariado"); en la

[158] Sobre lo que hay que decir acerca de este tema desde el punto de vista epistemológico, cf. el ensayo repetidamente citado Arbeit und Erkenntnis.
[159] Sobre estas fases y el nacimiento del capitalismo cf W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 2. Aufl., una obra que contiene muchas cosas importantes para la sociología del saber.

misma medida en que paralelamente retroceden a favor del "trabajo libre" las formas reguladoras del trabajo, oriundas del dominio político y militar, en virtud de la necesidad de dinero, y por consiguiente de establecer impuestos, que experimentan los señores feudales más poderosos, elevados a la dignidad de príncipes territoriales, como en virtud de otras causas, en la misma medida surge en las nuevas "capas superiores" que así se producen una nueva forma y un nuevo cambio de dirección del impulso de poder. La forma y la dirección del *impulso de poder* en las capas de los señores feudales iba esenciamente al *dominio sobre los hombres* - naturalmente, también sobre los territorios y las cosas, pero sólo *por el dominio sobre los hombres.* La nueva forma y dirección del impulso de poder va, por el contrario, a la transformación productora de cosas, o mejor, a la posibilidad y la "capacidad" de transformar cosas en bienes valiosos. Este proceso exteriorizase *al mismo tiempo y con la misma originalidad* en dos hechos. a) En la decadencia de los grupos contemplativos y sacerdotales, dominantes en virtud de la técnica mágica de la salvación regulada por la Iglesia, así como de las capas feudales dominantes por derecho hereditario y por tradición en virtud de un primitivo poder militar (la nobleza y el sacerdocio), grupos y capas que forman dentro de la suprema jefatura de la sociedad *un* todo sociológicamente compacto. Solamente los más altos entre los grandes señores feudales se convierten en príncipes territoriales con ayuda de la nueva burguesía y empresariado -y apoyados también por la recepción del derecho de propiedad romano, derecho individualista. Estos príncipes enganchan a su voluntad de dominio

político la nueva energía burguesa y económica del impulso dirigido al dominio de las *cosas*. Y en la época mercantilista conviértense en el *segundo* gran punto de partida del capitalismo que debemos admitir además del hombre de negocios, el capitalismo *de Estado* (W. Sombart). b) En una nueva *valoración* del posible dominio sobre la naturaleza, que hace surgir con *la misma* originalidad así una nueva voluntad de dominio técnico sobre ella, como una nueva *forma de intuir y de pensar* (un nuevo sistema de "categorías") frente a ella. Doy el mayor valor a la simultaneidad de todos estos hechos. Ni las necesidades técnicas condicionan la nueva ciencia (como dice, viendo las cosas por un solo lado, Spengler), *ni* la nueva ciencia condiciona el progreso técnico y el capitalismo (A. Comte), sino que en el *tipo* de la nueva humanidad burguesa, de su *nueva estructura de impulsos* y su nuevo *ethos* están *igualmente* fundados la original transformación del sistema de las categorías lógicas de la nueva ciencia y el nuevo impulso técnico, no menos original, que empuja a la dominación de la naturaleza. *La técnica y la ciencia necesitan*, por ende, coexistir en la fructífera acción recíproca en que se hallan, y se "ajustan" una a otra, pues que son las dos consecuencias de este *único* proceso psicoenergético.

Es, digo, una nueva *voluntad de dominio* sobre la naturaleza y el alma, en el más rudo contraste con la amorosa entrega a ellas y al puro orden conceptual de sus manifestaciones, lo que obtiene ahora el primado en toda conducta cognoscente. El deseo de un saber de formación y de salvación subordínase a esta voluntad. Pero voluntad de dominio no quiere decir en modo alguno lo mismo que voluntad utilitaria. Bacon no

ha desconocido sólo la esencia de la ciencia, sino también la esencia de la técnica. El utilitarismo no desconoce sólo la significación propia y el rango de los "bienes espirituales" y de los valores; desconoce también la *rueda impulsora* que pone en movimiento a la técnica moderna. El fin y el valor fundamental que guía a la nueva técnica no es el de inventar máquinas útiles económicamente o de otra suerte, cuya utilidad se pueda conocer y medir por anticipado. La técnica va a algo mucho más alto. Va hacia el fin -si puedo expresarme así- de construir, siquiera en pensamiento y como plan, *todas las máquinas posibles* por medio de las cuales se *pudiera* dirigir y derivar la naturaleza hacia cualesquiera fines, útiles o inútiles, si así se deseara. Es la idea y el valor del *poder* humano y de la libertad *humana* frente a la naturaleza quien anima los grandes siglos de los "descubrimientos e invenciones", en modo alguno la sola idea de la utilidad. Trátase de un impulso de poder, o del creciente predominio del impulso de poder frente a la naturaleza sobre todos los demás impulsos. No se trata en modo alguno de un impulso que lleve a la mera utilización de las fuerzas existentes para conseguir determinados fines -una actitud que había sido la preponderante justamente en la Edad Media junto con la contemplativa y filosófica. Y se trata, por otra parte, del cambio de dirección de este impulso de poder, que pasa de Dios y del hombre a las *cosas* y al valor de situación de ellas y de sus partes en el sistema del espacio y del tiempo. De donde también los muchos ensayos técnicos pueriles e imposibles para "hacerlo" todo de todo, por decirlo así, que preceden a la madurez de la edad técnica (alquimia, autómatas, etc.).

2. Frente al intelectualismo en la interpretación de la historia de la ciencia (Comte, Kant, etc.), comprendemos de esta suerte lo que tuvo de *súbito* y de *salto* el proceso en que nació la "edad de las invenciones y de los descubrimientos" y se depuso de su reinado de milenio y medio a la imagen al mismo tiempo teológica y biomórfica del mundo. Comprendemos, además, que la nueva mecánica viniese a ser y haya seguido siendo el modelo y el esquema de *toda* explicación del universo hasta estos mismos días, en que la nueva física y biología teoréticas y la nueva filosofía traen consigo el *definitivo* ocaso de esta imagen del mundo[160]. Pero también comprendemos que en el curso de la historia moderna en su detalle haya *precedido* e impulsado por lo menos tantas veces *la ciencia a la técnica* como la técnica a la ciencia, sin que de ningún modo haya sucedido *exclusivamente* esto último, como harían esperar el pragmatismo y el marxismo. Y esto mismo es válido para la relación de la matemática pura con la física y la química[161]. He de rehusarme aquí el probar esta afirmación recurriendo a los hechos, pero la hago *con todo calor*. Comprendemos, además, que la visión mecánica de la naturaleza, del alma y de la sociedad no surgió en modo alguno sólo porque *en la historia y en el tiempo* se empezasen a estudiar "casualmente" los fenómenos cinéticos de masas pesadas -y "ex-

160 Cf. Planck, *Physikalische Umrisse*, el artículo *Ueber die grenzen der mechanischen Naturanschauung*. Asimismo. Nernst, *Ueber die Geltung der Naturgesetze* (*Berliner Rektoratsrede*). W. Köhler, *Physische Gestalten*. Asimismo, el ensayo *Arbeit und Erkenntnis*.

161 Así, la fundamental teoría de funciones nació estimulada con toda fuerza por los problemas de la física, mientras que la geometría no euclidiana (Riemann) fue primero una obra puramente especulativa y sólo en la actualidad adquiere también importancia para la física.

plicar" quiere decir sólo "reducir lo relativamente desconocido a lo conocido" (E. Mach, H. Cornelius). Pues, a la inversa, en todas partes se *adelantó* enormemente el esquema de ideas mecánico-formal, como un todo, a su realización en los diversos sectores de la física, la química, la biología, la psicología, y por ende él *determinó* plenamente por su parte la *dirección* de todos los experimentos, de todas las observaciones e inducciones, más la *aplicación* de la matemática pura al conocimiento de la naturaleza, que faltó casi por completo a los griegos, en especial a la física cualitativa de Aristóteles[162]. La nueva "ciencia" no surge de inducciones ocasionales cuyos resultados se transporten luego por pura analogía a otros sectores de la realidad, ni nace tampoco de problemas técnicos *ocasionales*, por grande que sea la importancia que estos problemas puedan tener, especialmente en los orígenes de la nueva imagen del mundo, verbigracia, en Galileo, Leonardo, Ubaldi; en Lagrange y su mecánica analítica, por ejemplo, han pasado completamente a segundo término. La concepción del nuevo esquema mecánico-formal del mundo tiende más bien, por anticipado, a algo mucho más general, comprensivo, plena, íntegramente total y sistemático: a un conjunto de principios y consecuencias rigurosas y de conceptos exactamente definidos, pero de un *contenido* limitado de tal suerte que por medio de una acción cinética *concebible* -no "real"- pudiera "derivarse" todo el proceso de la naturaleza en cualquiera dirección deseada, siendo indiferente si se "quiere" así por determinados motivos *utilitarios*, mucho más indiferente aun si en realidad se "puede" hacerlo. Sobre la base 1. de la

162 Cf. Aloys Richl, *Der philosopische Kritizimus*, 2. Bd.

lógica *pura*, 2. de la matemática pura (ni una ni otra determinadas pragmáticamente), 3. de la observación y la medida, son la idea y la voluntad de *poder* unitarias, sistemáticas, de un nuevo tipo directivo, quienes han esbozado e impuesto el *esquema* de esta imagen del mundo; en modo alguno, pues las *necesidades* técnicas, ni menos económicas, de la industria. ¡Es una diferencia ingente! Pues, justamente a la inversa de lo que admiten el pragmatismo y más aun la teoría económica de la historia, es la ciencia -cierto, en este *limitarse a proponerse un fin técnico mentalmente posible*- la que por sí misma ha desplegado sin cesar, en el progreso puramente *lógico* en que sigue sus propias leyes, *nuevas* posibilidades tecnológicas, las cuales han sido sometidas luego a dos selecciones *ulteriores*: primera, la selección hecha por el técnico, que realiza una u otra de estas posibilidades por medio de *un* modelo de máquina, y segunda, la selección hecha por el empresario, que "industrializa" una de estas máquinas simplemente proyectadas por el técnico, y la hace *construir* efectivamente y emplear en alguna producción.

Los diez mil ejemplos que se pueden poner del modo por completo imprevisto en que el descubrimiento de una ley encontró en sus consecuencias a menudo sumamente lejanas y en un orden de cosas enteramente distinto una aplicación técnica e industrial, muestran el error del pragmatismo[163]. Pero si poco está el pensar científico al servicio de los pro-

---

163 Cf. Bouglé, o. c., pág. 222 y sgts. Cf. O. Spann, *Kurzgefasstes System der Gesellschaftslehre*, pág. 62. Singularmente característica es la invención del telégrafo en Gottinga por Gaus y Weber, que no se hicieron la más ligera idea del posible valor industrial del alambre que habían tendido entre el Observatorio astronómico y el Instituto de Física.

blemas técnicos especiales, antes bien, él es quien hace brotar y *saca de sí* los problemas, "posibles", exactamente tan poco esta el técnico al mero servicio de los problemas ya circunscritos que hayan brotado de la industria, las comunicaciones, las necesidades de la guerra, la agricultura, etc[164]. La técnica es más bien la que saca *activamente* de sí, despierta y provoca las *necesidades* industriales de nuevos caminos y medios de la producción, como claramente prueba, por ejemplo, el proceso entero de la moderna industria eléctrica. Tampoco la especial técnica científica del experimento y de la medida ha caído del ciclo para producir la ciencia, como parece opinar Labriola. Estos instrumentos son sólo *teoría transpuesta en materia*, *teoría corporalizada*, por decirlo así. Y como al mismo tiempo que cuerpos naturales son *casos de aplicación* de los mismos sistemas de teorías que están llamados a servir por medio de la observación más amplia y más fina que hacen posible, la *interpretación* teorética de las que indican en punto a medidas y cualidades es un ingrediente de los "hechos" mismos que contienen estas indicaciones. P. Duhem[165] ha ilustrado de un modo relevante esta relación; y la historia justamente de la física relativista es uno de los más grandiosos ejemplos demostrativos de la exactitud de las consideraciones de Duhem. El pensar es en tan escasa medida un "experimentar con imágenes e ideas", que, por el contrario, los experimentos reales sólo son el material revestimiento y *verificación* de relaciones lógicas de principio y consecuencia entre contenidos de ideas.

---

164 Cf. el bello trabajo de Liebig sobre Bacon.

165 Pierre Duhem, *Geschichte und Struktur der physikalischen Theorien*, traducción alemana con un prólogo de E. Mach. Cf. asimismo el profundo libro *Philosophie der Naturwissenschaft*, de Teodor Häring, Munich, Rösl, 1923.

Y, *sin embargo*, *no* es el esquema mecánico-formal mismo un resultado de la "pura" teoría, como creía el antiguo logismo e intelectualismo[166]. Es el producto de la lógica pura (más la matemática pura) y de la pura valoración del poder en la selección de lo observable en la naturaleza. Y sólo en este segundo factor del poder radica también el *condicionamiento sociológico de este principio de selección* entre los fenómenos naturales. Por esto y por esto sólo no tiene sentido para la ciencia positiva una pregunta cuya afirmación o negación no pueda desarrollarse en consecuencias lógicas que den por resultado diversas soluciones métricas *observables* por el sujeto dentro de este esquema y de sus previas posibilidades matemáticas. Para la filosofía, sin embargo, tiene una "preguntar" semejante un *perfecto* "sentido", Más aún, la filosofía como conocimiento de lo real sólo empieza allí donde se refieren los fenómenos a algo "*absolutamente*" existente, y no, como en la ciencia positiva, a aquella su función que consiste en llenar esta *red esquemática*. Si se quisiera hablar de una "culpa" epistemológica de la *sociedad* moderna -que, sin duda, sería a la vez, e incluso primero, una culpa ética-, no sería en verdad la aplicación misma de este esquema, que tantos siglos se ha revelado como eminentemente fructífera, sino que sería la ignorancia *filosófica* de los *límites* de su validez, esto es, su *identificación* y la de sus objetos con lo *Absoluto*, o la elevación del modelo mecánico-formal de selección al rango de una "*realidad*" metafísica situada "detrás" de los fenómenos. Pero con esta

166 El intelectualismo empírico-inductivo (J. St. Mill, por ejemplo) y el intelectualismo y criticismo racionalista y realista no representan en este punto una diferencia; yerran grandemente por igual.

identificación se da también la abolición de toda auténtica metafísica, cuyo fin, método y principio gnoseológico son totalmente distintos de los de la ciencia positiva, e incluso, como vimos, opuestos en parte a éstos; pues la filosofía abandona para sus fines el principio de selección según los posibles fines técnicos, nacido de la valoración *absoluta* del poder. Sólo así se convirtió la filosofía de una "*regina*" en una "*ancilla scientiarum*"; y con ello, el mero tecnicismo en el soberano del espíritu definidor de las esencias, los fines y los valores.

3. También las restantes correspondencias de sentido entre la economía y la ciencia modernas tienen su fundamento supremo en los mencionados procesos sociológicos. La economía capitalista está fundada en la *voluntad de adquirir* (como *actus*) *sin límites*, no en la *adquisición* (como creciente posesión de cosas)[167]. Tampoco la ciencia moderna administra un tesoro de verdad dado y estable, ni investiga la verdad sólo para resolver determinados problemas planteados por las necesidades, sino que es *primariamente* una voluntad de "*métodos*", de los cuales, una vez encontrados, brota por división del trabajo -casi como de suyo- un nuevo saber concreto en un proceso sin límites. De aquí y desde su origen la enorme abundancia de obras sobre el "método" -que cada cual puede usar como "el cartabón y la regla" (Bacon, Descartes,

[167] El afán de adquisición y el afán de adquirir son cosas cualitativamente diversas y no debieran confundir constantemente. Sólo el último constituye la característica psicológica del capitalismo: el primero lo encontramos en el mundo entero. Sobre las características psicológicas del empresario capitalista y, las muchas cosas nuevas y esenciales en J.

las consideraciones metodológicas de Galileo, Spinoza, Leibniz, la *Crítica de la Razón pura* de Kant como "tratado del método" etc.). Y exactamente como en virtud de las leyes de la imitación la primaria tendencia psíquica a adquirir se *desliga* de los sujetos que forman las capas de *pionniers* directivos, y se propaga, y como tendencia *total* de grupos, e incluso como supremo motor supraindividual de la economía, convierte en "capital" los bienes reales, e incluso en el fondo todas las cosas posibles "del cielo y de la tierra", en cuanto pueden intuirse y valorarse sólo como poderosas y eficaces para adquirir de *algún* modo (y esto quiere decir, visto en referencia a la posesión de las cosas, eficaces y poderosas para obtener un *provecho*) -exactamente de un modo tan originario hace la voluntad de adquirir un saber siempre nuevo del carácter antes descrito, objetivada en los "métodos", que todas las cosas y procesos aparezcan como *cuantos* de energía cinética y sujetos de movimientos (= materia). Esta es una conexión de sentido dinámico, en modo alguno una mera analogía. La nueva economía es, además, una economía de mercancías y de dinero, de suerte que todo bien real y útil aparece sólo como un posible *cuanto* del medio de cambio, esto es, de la mercancía dinero, esto es, aparece únicamente como "mercancía". D - M - D, ya no M - D - M, es la *forma* fundamental de la motivación económica del negociar en el "*mercado libre*" (ideal), como vio tan claramente Karl Marx. Con un sentido perfectamente paralelo aparece en el pensar de la sociedad la categoría de relación antes de la categoría de "sustancia". Y en

Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, especialmente la fundamentación psicológica de su teoría "dinámica" del interés del capital.

lugar del buscar un *orden jerárquico* conceptual de las cosas del mundo (Escolástica) y una pirámide de conceptos clasificatoria y tendente a un "reino de formas" teleológico, aparece el buscar las relaciones de los fenómenos cuantitativamente determinadas y sometidas a leyes; la idea del "tipo" y de las "formas" cualitativas abdica de su imperio a favor de la idea de la "ley natural" cuantitativamente determinada. Aquí como allí, tiende la producción a acumular una provisión *ilimitada* de mercancías o de bienes de saber; aquí como allí entra en juego el nuevo *espíritu de concurencia* que se afana por rebasar toda fase dada ("progreso" ilimitado), y que impulsa a toda persona partícipe en el proceso de la producción a superar a las demás personas en forma de una *ambición* de buscar e investigar enteramente nueva, que no conocía el "doctor" medieval, *conservador* del bien de saber como tal -en la intención, por lo menos. Mientras que el doctor medieval gusta de presentar incluso las ideas "nuevas" como antiguas y tradicionales, pues supone que "la verdad está encontrada hace mucho", también en la esfera del saber profano, el investigador moderno, a la inversa, trata frecuentemente de presentar como nuevo y orinal lo ya conocido hacía largo tiempo. Así surge esa nueva *ambición del investigador* y una forma de la cooperación científica totalmente extraña a la Edad Media, a su pensar con las autoridades -característico del método escolástico-, y que debe definirse como "concurrencia". La actitud primariamente *crítica* en la lectura de un trabajo científico ajeno está dada sin más con sólo esto. El concepto jurídico de la "propiedad intelectual", de la "patente de invención" y de análogas instituciones jurídicas es tan esencialmente *extra-*

ño a la forma del saber propia de la comunidad vital -y también a toda "Escolástica"-[168] como la cuestión de la prioridad en la polémica y crítica científicas. Mas a la vida de la ciencia moderna son estas cosas tan necesarias como la *objetivación* del deseo de saber por medio de los "*métodos*", esto es, una especie de maquinaria lógica supraindividual.

4. La economía moderna tórnase más y más, hasta la época del liberalismo, *preponderante* economía individual y social, disolviéndose los restos de formas económicas y jurídicas totalmente o a medias propias de la *comunidad*. Mas a la ciencia propia de la "sociedad" le es inherente *por necesidad esencial la subjetivación* de las cualidades, formas y valores, pues entenderse de un modo técnico, unívoco y preciso acerca de la *identidad* de las cosas *individuos* a cada uno de los cuales está el mundo dado primariamente como sólo "su" mundo, *sólo es posible* midiendo los fenómenos con una unidad de medida reconocida por todos e insertando toda cualidad en un conjunto de leyes del espacio y del tiempo dotadas de validez universal. No es, pues, sólo una nueva teoría lo que surge en esta doctrina, común a la filosofía y a la ciencia modernas en casi su totalidad, de la subjetividad de las formas, cualidades y valores -de un modo puramente "*teorético*" no ha "demostrado" esta tesis hombre alguno- sino que volvemos a tener aquí una nueva actitud del hombre mismo, de que la filosofía y la ciencia se limitan a hacer la *ulterior* apología, y a hacer con las más variadas "razones" (casi podría probarse que poco menos que cada filósofo con unas), de suerte que ya a la primera

168 Dentro de la Escolástica trátase, por el contrario, de encubrir lo verdaderamente "propio" bajo la tradición de anteriores tiempos.

mirada se ve que la tesis estaba subjetivamente fijada *antes* de su pretendida fundamentación, o sea, que se trata sólo de un "dogma de la sociedad" como la forma de agrupación humana en la actualidad preponderante[169]. También el principio de la *crítica de fuentes*, como lo sacó formalmente Descartes de su idealismo de la conciencia, es una consecuencia de este nuevo esquema del pensar que parte del "*cogito, ergo sum*" -el cual es a su vez sólo una expresión, objetivamente por completo infundada, de una actitud del espíritu, sin duda fiel a las leyes esenciales en la forma esencial de la sociedad, pero en definitiva histórica y todo menos "evidente". Pues, según esta actitud de la conciencia, la fuente sólo reproduce la "representación" de su autor, y no la realidad histórica misma, de suerte que esta "realidad" es menester *construirla* a base de muchas fuentes, después de haber probado que éstas no son contradictorias, y teniendo constantemente en cuenta los presumibles intereses individuales del autor que le llevarían a "falsear" los hechos. La *desconfianza* como actitud primaria de los miembros de la "sociedad", unos frente a otros, refrenada en la expresión por las convenciones de la cortesía, se transporta a las afirmaciones de los hombres históricos pretéritos. Olvidándose que la Humanidad anterior no tenía en absoluto este "interés" *individual* por falsear, sino a lo sumo un interés corporativo. Y también proceden del mismo principio de la nueva sociedad las *teorías contractuales* del derecho, del lenguaje, del Estado, que han desarrollado igualmente el moderno derecho natural individualista y la filosofía del lenguaje, del

---

169 Cf. mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, tercera parte, sobre el modo de darse el yo ajeno, segunda ed., aumentada, Bonn, 1923.

derecho y del Estado de la Ilustración. Con la misma ingenuidad se introduce en la historia antigua de los propios pueblos occidentales y en *todos* los círculos de cultura este "sistema de las ciencias del espíritu", característico de la Ilustración (W. Dilthey), en todas sus partes, por ejemplo, el "*homo oeconomicus*" -que en modo alguno ha sido para los economistas clásicos[170] una "ficción" tan consciente como se nos presenta últimamente por algunos lados, por ejemplo, por Menger-, que se introduce la imagen mecanicista de la naturaleza y sus conceptos fundamentales, "masa absoluta", "sustancia extensa absoluta", "espacio absoluto", "tiempo absoluto", "movimiento absoluto", "fuerza absoluta"; con la sola excepción de unos pocos que dudan, quedan al margen y no logran poder alguno sobre la ciencia positiva, ni menos sobre el modo general de pensar (por ejemplo, Leibniz, que hubiera querido salvar el antagonismo con la Edad Media). Más aun, esta imagen es tomada como reproducción adecuada, no sólo verdadera y justa, de la realidad misma. Así proyecta la sociedad su propia *forma* estructural como "ser en sí" por detrás de los fenómenos de la naturaleza (materialismo). Kant es el primero en conmover, cierto que de un modo insuficiente, este supuesto; el Historismo del siglo XIX, el primero en conmover los dogmas de la Ilustración en las ciencias del espíritu.

5. Por último, la *objetivación de los medios de la producción científica*, esto es, de la técnica y de los materiales mismos, es exactamente el mismo proceso formal que el que tiene lugar

170 Adam Smith es también el padre de la falsa teoría de la formación de las clases por la adquisición de la riqueza. Cf. *De la riqueza de las naciones*

en la técnica de la guerra o en la técnica de las comunicaciones y de la producción materiales; el mismo también que aquel en el que a ejemplo de la orden de los jesuitas, con su estructura absolutamente mecanicista y absolutista, van transformándose casi todas las órdenes religiosas, e incluso lentamente la Iglesia medieval en la posttridentina; *el mismo* que el de sustitución de la "empresa" y su administración por la administración privada del empresario[171]. Así como el soldado de los ejércitos modernos es equipado por el Estado, al contrario que el caballero medieval, a quien pertenecía en propiedad el caballo y la espada misma; así como las máquinas, materiales, edificios, etc., se ponen "a disposición" del trabajador para una obra común- de igual modo se separan también los laboratorios, observatorios, colecciones, institutos, centros de experimentación, los centros técnicos en que se cultiva la ciencia objetivada y hecha *metódicamente*, del investigador *individual*, que está forzado a utilizarlos junto con otros muchos. Ha desaparecido el gabinete del doctor medieval con su complicado menaje y su propiedad privada. ¿Depende este proceso de condiciones económicas? En modo alguno. La objetivación y sistematización de los medios técnicos de todas las actividades es una *ley formal y universal de la dirección* seguida por toda civilización, y no afecta a la economía más primitivamente que a la ciencia o a la Iglesia, o, por ejemplo, a la guerra. También la conversión parcial o total (estatal) de los *investigadores* en *funcionarios*, bajo la dirección de

171 Cf. el artículo de W. Sombart sobre el origen de la teneduría de libros por partida doble en Italia y su relación con la nueva ciencia. *Archiv für Sozialpolitik*, 1923.

un jefe que organiza el trabajo, unida a esta objetivación de los materiales y de la técnica científica, se limita a seguir la misma regla sociológica, según la cual, por ejemplo, sale del séquito guerrero del señor feudal medieval el "oficial" de un ejército "permanente" (desde la Revolución francesa) al servicio del *Estado*, ya no primariamente de la *persona* del príncipe; o de los antiguos cargos honoríficos, fundados en relaciones políticas de dominio y en actos de confianza de los poderosos, y de los funcionarios y jueces feudales, investidos de autoridad y poderes duraderos, el funcionario técnico y el juez profesional a "sueldo" del Estado moderno. En este punto sólo existen diferencias nacionales: en las instituciones científicas alemanas, por virtud del principio de la Universidad alemana, la unidad de la investigación y la enseñanza, vino a ser y sigue siendo la conversión de los investigadores en funcionarios del Estado mucho más fuerte que en Inglaterra y en los países latinos; en Inglaterra se ha conservado mucho más tiempo el sistema medieval (Oxford y Cambridge), y, por otra parte, está mucho más difundido y considerado que en Alemania el libre investigador científico por afición[172]; en Francia repártense en mayor grado la investigación y la enseñanza entre institutos especiales del Estado- un sistema que emprenden en parte nuestros nuevos "institutos de investigación"; en Norteamérica se ha difundido principalmente la "universidad de fundación", creada y sostenida por la economía.

172 V. sobre la importancia del libre investigador por afición en Inglaterra, comparativamente a Alemania, las exactas observaciones de Radl en el segundo tomo de su *Historia de las teorías biológicas*.

La diferenciación de las ciencias especiales que producen de suyo en parte la lógica inmanente del proceso científico (por ejemplo, la psicofísica, la química física, la mecánica del desarrollo, la ciencia exacta de la herencia), en parte la economía de las fuerzas intelectuales del investigador y de las dotes nativas, está secundariamente, pero sólo secundariamente, condicionada sociológicamente, además de por los dos motivos mencionados, *también* por la *necesidad* crecientemente diferenciada que la sociedad tiene de funcionarios técnicos (sacerdotes, maestros, catedráticos, médicos, funcionarios del Estado, de los Municipios, de la economía, jueces, ingenieros, etc.). Para la conexión lógica objetiva de las teorías científicas es, sin embargo, este último motivo de diferenciación y limitación de las ciencias mucho más perjudicial que provechoso -una de las numerosas razones por las cuales considero necesario en Alemania separar mucho más rigurosamente que hasta aquí los centros de investigación y los centros de enseñanza, y mucho más aun los "centros de formación"[173].

Particular problema de la Sociología fuera investigar a una *las formas de la ciencia y de la economía correspondientes* a las distintas fases que van desde la técnica mágica primitiva, que únicamente más tarde suele diferenciarse en ritos religiosos y técnica positiva (según su fracaso o su éxito y la índole de estos éxitos y fracasos), hasta la técnica actual[174]. Paréceme

173 Cf. mi trabajo sobre *Universität und Volkshochschule* en el volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft*.

174 Trabajos previos son los trabajos de los etnólogos en este terreno, los cuales enseñan en todo caso que no existe un orden completamente fijo de técnicas recorridas por cada pueblo (por ejemplo, la cerámica falta

que hasta ahora se ha trabajado todavía limitadamente en este terreno bajo el aspecto sociológico, para ser posible ya la solución de este problema en gran estilo. Lo único que podemos decir es que la técnica *es quien enlaza primaria y universalmente la ciencia con la economía*, y que el saber y su movimiento son tanto más dependientes de la técnica, cuanto menos evolucionado se halla el estado total de la sociedad. Los tránsitos más decisivos que hay en el complejo histórico hasta cierto punto divisable para nosotros parécenme ser los siguientes:

1) El tránsito de la técnica mágica, que descansa sobre la creencia en *fuerzas que actúan a distancia* en el espacio y en el tiempo, que no están sometidas a un orden de leyes y de causas secundarias, que pueden dominarse por medio de la pura voluntad, como por medio de palabras (conjuros y supersticiones verbales), a la técnica positiva en general, pero antes que nada a la técnica de las armas y de los instrumentos, primitivamente poco diferenciada;

2) El tránsito, dentro de la técnica agrícola, de la azada, propia de las culturas matriarcales, a la labranza unida con la domesticación de animales (arado), que aparece en las culturas mixtas, supuesto de toda formación de Estados (formación de clases) y de la "edad política"[175], como asimismo base de toda "alta" civilización;

---

frecuentemente). Cf. Boas, Graebner, Ehrenreich; para los hechos en el Occidente moderno, los capítulos referentes a la técnica en la obra de W. Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, I. 3.

175 Sobre la diferencia entre la técnica de las culturas matriarcales (primeras labores agrícolas, cerámica, industria textil) y la de las culturas patriar-

3) El tránsito de los instrumentos (o máquinas) preponderantemente manuales y empírico-tradicionales a la edad de la técnica racionalista y científica de las máquinas movidas por una energía preponderantemente oriunda aun de la naturaleza orgánica (primer capitalismo);

4) La técnica iniciada con el empleo del coque, la cual saca su preponderante energía solar almacenada en el carbón (gran capitalismo); provisionalmente resulta incierto si la técnica de la electricidad y una eventual aplicación técnica de las inmensas energías existentes en las sustancias radiactivas traerán consigo algún día una edad técnica separada de la edad del carbón por una diferencia de un orden de magnitudes superior al de la que separa la edad del carbón de la edad de la técnica preponderantemente orgánica o fundada en el fuego encendido con leña y en las fuerzas hidráulicas; es decir incierto si se encontrará un "sustitutivo" del carbón, en trance de desaparecer[176].

Sin ninguna duda, los cambios más considerables en la imagen del mundo, hasta en la más científica, han estado enlazados del modo más estrecho con estas rudimentarias distinciones entre estadios, que dominan por igual la técnica toda de la guerra, de la producción, de las comunicaciones e incluso de la ciencia. Con suficiente claridad distínguense unas de otras como manifestaciones paralelas de la ciencia las

---

cales (labores en madera, por ejemplo) v. Graebner, op. c., Haku, Boas, etc.

176 Cf. el juicio de Federico Goddy en *Science and Life*: "Nos basta pensar en la historia del progreso científico hasta el presente, para estar seguros de que, cueste años o siglos, se alcanzará, puede preverse, la transforma-

siguientes maneras de ver la naturaleza: 1) la visión mágica y propia de los primitivos, 2) la biomórfico-racional (estadio de la técnica instrumental), 3) la mecánico-racional, 4) la electromagnética. A nuestra manera de ver, debe distinguirse perfectamente de la evolución económica esta evolución *técnica* como un sector completamente autónomo del "progreso". Cierto que influye en la más alta medida sobre la evolución económica, bien que siendo determinado a su vez secundariamente, por ésta -en una acción recíproca-, y aquello sobre que influye en primer lugar es la evolución de las *formas de la industria*. Pero no actúa de un modo menos influyente en la evolución del Estado, en cuanto éste es forma de industria, y en la de las corporaciones políticas que son las "potencias" (grandes potencias, potencias mundiales) y sus tendencias imperialistas. Estas evoluciones políticas muestran, en efecto, la misma tendencia a la "gran industria" que por su parte muestra la economía. La idea filosófico-histórica, corriente a través de toda la literatura marxista y secuencia del economismo, no del tecnicismo, según la cual el común dominio de los hombres[177] sobre la naturaleza va por sí mismo haciendo superfluo el dominio de los hombres sobre los hombres y por ende el "Estado" -como asociación de dominio, a dife-

ción y la utilización artificial de la provisión de energía que es tan superior a la del carbón como esta a la fuera física bruta".

177 La voluntad de dominio de unos hombres sobre otros es, como enseña toda buena observación, en modo alguno un simple medio para alcanzar el dominio sobre las cosas, sino algo que es perfectamente *original* al hombre -como enseña con toda justeza Kant en su *Antropología*- y que no desaparecería por completo *nunca*, ni siquiera con el ideal en la técnica de la producción.

rencia del Estado como organización del bienestar- es una idea que no podría resistir a una crítica rigurosa[178].

Cuestión enteramente abierta es todavía la de si en el futuro de la civilización europeo-americana surgirán una *técnica psíquica* y una *técnica vital intenta*, que hasta aquí sólo han desplegado en gran estilo las grandes *culturas asiáticas*, como los correlatos técnicos de sus culturas de un saber preponderantemente metafísico, no científico-positivo -y cuestión que considero incluso decisiva para *el destino postrero del tecnicismo occidental*. Pues en medio de las brillantísimas victorias de sus admirables hazañas técnicas ha olvidado y desaprendido el hombre occidental de los últimos siglos, como ningún otro de entre la historia humana conocida de nosotros, casi totalmente, el dominio de *sí mismo* y de su *vida interior*, más el de su autorreproducción, por medio de una técnica psíquica y vital sistemática, de tal suerte que hoy se nos presenta el mundo occidental como un todo más ingobernable por sí mismo de lo que lo ha sido nunca. Ahora bien, el arte de dominarse a sí mismo es la raíz de todo arte de dominar así sobre los demás

---

178 La teoría tecnológica de la historia, que se ha desarrollado igualmente en la historia del arte (el libro sobre el estilo de Semper, por ejemplo), la historia de la guerra (v. la refutación por Delbrück de la teoría de que la técnica de las armas de fuego destruyó la caballería), la historia de las religiones (la sobrestimación del culto por Usener en la formación de las representaciones religiosas objetivas), la ciencia (Labriola y el pragmatismo), el ethos (Buckle y Spencer), es siempre *igualmente falsa*, pretenda "explicar" el progreso en la evolución del estilo), en la organización militar, en la ciencia como método, en la economía y en el derecho. Mas, de otra parte, tiene, por lo que respecta a la ciencia, *más* razón que las "relaciones de la producción" de Marx, de todo punto oscuras, ya que en el significan ora la forma industrial, ora la forma jurídica, ora la técnica, ora la organización de clases.

individuos como sobre los grupos. El occidental conoce este arte interno sólo en forma ética, pero no en la forma de una *técnica psíquica* sistemáticamente desarrollada. Me parecía el más noble y más prometedor fruto del "cosmopolitismo de los círculos de cultura", anteriormente caracterizado y referente al comercio espiritual del mundo europeo-americano con las culturas asiáticas, el que se completase y compensase la irresistible europeización de estos pueblos en punto a la ciencia positiva y a los métodos técnicos e industriales, que tampoco logran contener movimientos reaccionarios como el de Mahatma Gandhi[179], mediante la sistemática adopción de *su principio de la técnica psíquica* por parte del mundo europeo-americano -hasta aquí un sueño, al que ya se había entregado con amor en sus últimos años el profundo analítico psicológico W. James y de cuya posibilidad de realización cabe encontrar hoy, con todo, tenues rastros. Rastros, sin duda, que semejan a los primeros ensayos de marcha hechos por los perros pequeños; que por lo que respecta a su valor y a su definitiva verificación hay que juzgarlos todavía con suma desconfianza, a mi manera de ver, pero que como "movimientos sociales" son de un gran interés para la sociología del saber; así, por ejemplo, el movimiento antroposófico; así el movimiento de la *Chiristian Science* y los "círculos" psicoanalí-

---

[179] El "movimiento de la no resistencia" (*non resistence-non violence*), dirigido en la India por Mahatma Gandhi contra la dominación inglesa, revela que también pueden producirse grandes "movimientos" políticos y económicos por vías de pura técnica psíquica. CF. Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*: asimismo. K. Kanakogi (japonés). *Gandhi, der Geist der indischen Revolution*, Berlín, 1924. V. el certero juicio de Kanakogi sobre la "resistencia pasiva alemana en el territorio del Ruhr: "El pueblo alemán y sus jefes no sabían lo que es propiamente una resistencia pasiva", etc.

ticos de las direcciones freudiana y adleriana. El que las cuestiones *técnicas* psicológicas en general puedan lograr ya tan amplio *interés entre las masas* es el signo de una necesidad social que en cuanto tal merece en alta medida el interés de una sociología del saber. Sólo en una floja conexión con ellas están las actuales tendencias *terapéutico-psicológico*-individuales y sociales (contra cuyas exageraciones creen tener ya que poner seriamente en guardia médicos de nota, como el internista F. Krauss)[180], las cuales recuerdan por un lado las antiguas formas de la llamada medicina pastoral, y por otro lado se han acercado de nuevo a las unidades profesionales del médico y el clérigo por *ambas* partes, con tanta frecuencia y en forma tan extraña que se recuerdan las fases sociales en que el sacerdote y el médico aun no se habían separado sociológicamente el uno del otro[181]. Pero lo que hay que distinguir por completo de estas psicotécnias, en que se cruzan extrañamente fines de salud, de salvación y de conocimiento de naturaleza filosófica, son los ensayos psicotécnicos que en el terreno de la psicología experimental individual y de las ma-

---

180 Cf. su discurso sobre *Psychologie und Medizin*, recientemente pronunciado en la Sociedad Médica de Berlín. Una buena introducción en la psicoterapéutica actual la da Kronfeld en su libro de este nombre, aparecido en la editorial Spring.

181 Cf. el artículo de M. Geiger sobre *Christian-Science-Bewegung in Amerika* en los *Süddeutsche Monatshefte*, y el trabajo de Holl sobre el mismo asunto. El sorprendente parentesco de nuestra época con la época helénica en el amontonamiento de estos círculos y sectas psicoterapéuticos y en la propagación del interés público por los fenómenos psíquicos anómalos y morbosos, ha sido puesto de relieve muchas veces por Kraepelin y otros. Lo mismo es aplicable alas tendencias, difundidas con creciente intensidad, a hacer de los fenómenos "ocultos" el punto de partida de una nueva metafísica.

sas y de la psicología diferencial quieren atacas de un modo práctico los problemas de la aptitud profesional, del reclamo y cosas parecidas, o sea, que se colocan de un modo consciente al servicio del fin de elevar la producción y el consumo, característico de la economía actual.

Desde el punto de vista de la sociología del saber, una tendencia a la "monarquía" de la ciencia positiva, libre de valoraciones (como es propia a todas las corrientes positivas del pensamiento), significa siempre la tendencia *de la ciencia a hundirse en el tecnicismo*. Pues ya el *origen* de la ciencia positiva nos enseña que ésta sólo consigue librarse a la larga de hundirse en el tecnicismo cuando, como teoría *pura* y no limitada por el principio de la dominación de lo posible, tiene a *su espalda* la filosofía y la metafísica como las formas de la "idea pura del saber". Por otra parte está la metafísica también estrechamente, más aun, esencialmente unida con la técnica psíquica en el primer sentido, como muestra la *común* preponderancia de ambas en las "culturas de formación" que son las asiáticas, y en cuanto que *la técnica psíquica en modo alguno puede servir sólo a fines ético-prácticos*, de ejercitación o de virtuosidad, ascéticos, religiosos o puramente espectaculares, sino también a fines *epistemológicos*. El problema de la producción técnica de las disposiciones afectivas e intelectuales necesarias para el conocimiento *filosófico* de las esencias es conocido de todos los grandes metafísicos, desde Buda, Platón y San Agustín hasta el "esfuerzo doloroso" de Bergson con el fin de intuir la "*durée*" y hasta la teoría de la "reducción fenomenológica" de Husserl, que significa un problema *epistemotécnico* de la actitud filosófica específica en el saber y en el conoci-

miento, en Husserl simplemente enmascarado bajo una aparente metodología *lógica* y hasta aquí resuelto del modo más deficiente[182]. La técnica interna del saber filosófico y metafísico es justo un problema de índole en todo peculiar e independiente[183] y no debe confundirse con la técnica del conocimiento científico positivo ni los restantes procedimientos psicotécnicos para otros "fines"[184] En dicha técnica siempre se trata de una cosa: de producir por medio de un acto de *exclusión* de los actos e impulsos que dan el momento de realidad de los objetos (la realidad es siempre, al par, sumo y último "*principium singularisationis*") una *pura contemplatio* de las genuinas ideas y fenómenos primarios y -en la correspondencia entre unas y otros- de la "esencia" libre de existencia. Pero estos actos e impulsos son siempre de naturaleza dinámica *impulsiva* -como han reconocido en común Berkeley, Maine de Biran, Bouterweck, el Schelling del último período, Schopenhauer, W. Dilthey, Bergson, Frischeisen-Köhler, E. Jaensch, M. Scheler. Sólo como "resistencia" opuesta a la atención dinámica impulsiva se da la realidad en todos los

---

182 El primer tomo de mi *Metafísica* estudiará y criticará la doctrina de Husserl sobre esta cuestión.

183 En mi *Formalismus* he expuesto yo por primera vez los especiales problemas de la sociología del saber acerca "del intuir *en compañía* y del inmediato pensar en compañía los fenómenos primarios y las "ideas", esto es, lo *esencialmente* inobservable e indefinible (pues que ha de estar ya *dado previamente* a todas las "posibles" observaciones de cosas y hechos, como a todas las "posibles" definiciones y axiomas); asimismo el problema de la "disputa fenomenológica" (en principio interminable por medio de *criterios*). Cf. también la tesis doctoral de P. Landsberg, *La Academia platónica* (publicada por la *Revista de Occidente*).

184 Cf. mi artículo sobre *Das Wesen der Philosophie* en *Vom Ewigen im Menschen*, I, Band, Leipzig.

modos de la percepción y del recuerdo. Ahora bien, estos actos a excluir, y no un mero procedimiento lógico para "prescindir" de los modos de la existencia o para "poner entre paréntesis" la existencia como cree E. Husserl, son asimismo las raíces positivas de aquella voluntad de dominio y aquella valoración del dominio que, como vimos, son al par una de las raíces prelógicas de la ciencia positiva y de la técnica del dominio[185]. La *técnica del conocimiento filosófico* -que habría que distinguir con lodo rigor del problema de una "lógica" y teoría del conocimiento de la filosofía", esto es, de la teoría del conocimiento del objeto *apriorístico* y de las "formas del pensamiento" y de la intuición mismas, problema vuelto a descubrir en nuestros días por mérito de E. Lask- es, por lo tanto, no sólo diferente de la actitud del conocimiento científico positivo, que requiere, justo a la inversa, la resuelta *exclusión* de todas las cuestiones *esenciales* en favor del conocimiento de las leyes que rigen las coincidencias de los fenómenos en el espacio y en el tiempo (del ser "*hic-nunc*"), y al par una *inclusión* consciente de la finalidad técnica, sino que es hasta *opuesta* a ella.

[185] Una teoría acabada de las capas existentes en los datos de la percepción enseña que el momento de realidad en la vivencia de la resistencia no está dado *tras* o dado *con*, sino verbalmente dado *ante* todo contenido y ser de los objetos dado en la percepción, el recuerdo. etc., de tal suerte que su darse es condición, no consecuencia, de la percepción (análogamente a como nuestros impulsos son condición de todo representarse algo); y no menos enseña que exactamente los mismos procesos que dan el momento de realidad son también condiciones para que se produzca el *ser hic et nunc* de los objetos de la percepción. En la medida en que se actualiza este momento *ha de* retraerse, por ende, para el sujeto la "*esencia*" idéntica en los objetos, independiente del *hic et nunc*. El tomo I de mi *Metafísica* dará más detalles sobre este punto. Cf. el tratado *Arbeit und Erkenntnis*.

Cuando el hombre occidental pudiera llevar alternativamente a cabo con *igual* ligereza y seguridad estos actos de inclusión y exclusión consciente de *ambas opuestas* actitudes de conciencia, y el asiático otro, tanto, de suerte que cada uno aprendiese y ejercitase la actitud para él nueva y "extraña", únicamente entonces se habría agotado la *total posibilidad de conocimiento* que dormita en la naturaleza del espíritu humano, la metafísica y la científico-positiva a una. Y en una rigurosa analogía: únicamente cuando en la gran tarea común de la Humanidad, la supresión del mal y del dolor y la producción de bienes, ligadas, respectivamente, a las dos formas del saber y a sus correspondientes técnicas, se hubiese *unido* el arte occidental, tan extremosamente desarrollado para la producción de bienes materiales y para la lucha contra el mal (a saber, suprimiendo sus causas *externas*) con el arte activo y heroico, fundado en la técnica psíquica, del más puro "sufrimiento", esto es, del *interno* refrenamiento del "padecer por" los males y de la cura de almas espontáneamente activa, opuesta a toda religiosidad de gracia, se habría alcanzado, dada la esencial reciprocidad del padecer y el mal, la *plena, la integral medida de poder* posible sobre la naturaleza exterior e interior que dormita en el fondo esencial del espíritu humano[186]. Pues con el empleo de la misma técnica que suprime con la resistencia automática el momento de realidad en los objetos, suprímese *de consuno* todo *posible padecer* por causa del mundo, pues ningún "padecer" radica jamás en las causas

186 V. mi ensayo sobre el *Sinn des Leidens en Zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, I. Band, *Moralia*, y los correspondientes capítulos en mi libro *Wesen und Formen der Sympathie*, 2. ed., Bonn.

externas del padecer, sino por lo menos tanto como en éstas en un proceso automático, impulsivo y motor *contra* estas causas -afirmación que vale ya para la más simple sensación de dolor. El occidental tecnicismo externo de la naturaleza y su correlato de saber, la ciencia positiva, amenazan con *complicar* y hundir en tal medida al hombre en el mecanismo precisamente de las cosas que se trata de dominar, que sin el *contrapeso* de dos principios de saber y de poder de dirección totalmente opuesta, pero de sentido lógico y coincidente, este proceso sólo puede terminar en la segura ruina del mundo occidental[187].

Tenemos que aprender -nos enseña la sociología del saber- a poner *simultánea y alternativamente en actividad sistemática* dentro de todos los sectores de posible encuentro con el mal y de producción de bienes con valores vitales positivos -trátese de la guerra y la paz, de la enfermedad y la salud, del aumento de población y de la imposibilitación de este aumento en obsequio a cualidades superiores, de la economía y la industria- los *dos grandes principios de toda técnica "posible"* y de sus correlativas formas del saber, para conseguir de nuevo un *balance* de Humanidad con sentido. No es de este lugar desarrollar en detalle el programa en ello implícito de una nueva distribución de la cultura del saber y de la cultura técnica. Pero tanto más insistimos con todo rigor en la fundamental *discrepancia* de nuestra dinámica sociológica del saber frente a la positivista, que enseña la muerte del saber metafísico y de

---

187 Yo suelo ver en la "rebelión de las cosas" mismas contra el hombre la última raíz del espíritu revolucionario en la Europa actual -al que también pertenece en parte la guerra intraeuropea de la revolución, la llamada "guerra mundial". Todas las demás revoluciones son derivadas.

su correlativa técnica del "sufrir", esto es, de la supresión de la resistencia contra el mal por medio de la técnica psíquica, para *toda* la Humanidad. Y menos nuestra discrepancia de todo gnosticismo metafísico y romántico, que se vuelve en principio *contra* la ciencia positiva y su correlativa técnica -en una negación *reaccionaria* de valores y en un resentimiento de niño, de pequeño burgués-, cualesquiera que sean sus fundamentos. En oposición a las teorías del positivismo y del marxismo de toda índole, pero también a la sujeción violenta del espíritu metafísico espontáneo, que conduce a una activa autosalvación, por parte de las iglesias de revelación, tenemos la convicción de que en Occidente y en Norteamérica debería *seguir* una fuerte época metafísica y de técnica psíquica a la época positiva y la técnica física que se ha llamado "Edad moderna"; en Asia, a las épocas metafísicas, muy exclusivistas, de esta cultura, una época de ciencia positiva y de técnica física.

Expansiones del segundo principio antes caracterizado en la lucha contra el mal y el dolor son, por lo pronto, todas las doctrinas actuales que preconizan la *política negativa* de la "no-violencia" y de la *no-resistencia* heroica, como las definidas en nuestros días por Tolstoy, Gandhi, R. Rolland y otros. Las sectas de los cuáqueros y de los mennonitas americanos son afectas a estas doctrinas desde hace siglos. Tales doctrinas descansan en último término sobre el fundamental conocimiento, completamente confirmado por la psicología y la fisiología, de que toda volición se limita a ser -aparte de la simple afirmación y negación del proyecto- *un poner o un quitar obstáculos* a aquellos impulsos y a sus correlativos procesos

nerviosos motores que son apropiados para realizar en su curso el proyecto de la voluntad siguiendo la dirección de los obstáculos puestos o quitados por ellos -pero que la volición *no* tiene *poder* positivo para producir nada. Toda presunta acción positiva de la volición espiritual es siempre y necesariamente una volición mezclada con impulsividad, pero ya no una volición *pura*. Una auténtica "volición" como causa es, pues, siempre o un "*non fiat*" o un "*non non fiat*"; sólo frente al proyecto, complejo de valor ideal, es o un "*fiat*" o un "*non fit*" no susceptible de incremento (positivo). Por eso una política que se propusiera ser una política con medios puramente espirituales -si es posible, lo dejamos aquí totalmente indeciso- sólo podría ser por principio una política de la no resistencia, pues toda resistencia positiva ha de apoyarse volitivamente sobre los impulsos y apetitos por su esencia iguales que actúan también en el adversario. Por eso también dice expresamente el principio de la no-resistencia que la no-resistencia valiosa sólo se encuentra donde el poder para resistir se comprueba expresamente como existente, donde no es la debilidad, ni la cobardía, ni nada semejante, lo que determina el sufrimiento de la ofensa o de la vejación[188].

En la más estrecha unión con los principios de la política negativa, que se desprende por sí misma de las posiciones metafísicas implícitas en la técnica activa y heroica con que se sufre el dolor y de la teoría que enseña la mera significación de interpoladora o supresora de obstáculos que corresponde

---

188 He hecho resaltar fuertemente esta idea ya en mi ensayo *El resentimiento en moral* (publicado por la *Revista de Occidente*); cf. R. Rolland, *Mahatma-Gandhi*.

a la voluntad espiritual, estaría, asimismo, un sistema de eugenesia y de *política de la población* con sentido cualitativo y edificado sobre un principio que se halla en la más ruda contradicción con el dominante en la historia occidental, el cual requiere para la disminución del número de hijos, sea por obra del ascetismo, sea por obra de cualquiera medios prohibitivos de la concepción, *ceteris paribus*, una demostración especial de la justicia objetiva y del derecho subjetivo del no participar en el asunto de la reproducción. Los principios de la técnica vital que responderían al principio del arte en el sufrimiento y del primado del dominio del hombre sobre sí mismo por respeto al dominio sobre la naturaleza, requerirían necesariamente el principio inverso: que todo participar en la reproducción del género humano esté ligado a la demostración de un *derecho* especial, incluso del *privilegio* de una minoría de seres humanos que prometan "buenas" cualidades hereditarias y en que estén excluidas con seguridad, o al menos con probabilidad media, las cualidades más negativas transmisibles por herencia. El exclusivo dirigirse hacia la técnica de la producción material y hacia la ciencia positiva que es inherente a esta técnica tiene su fundamento en la convicción, primero, de que los valores buenos y hereditarios son función de la cantidad de gérmenes fecundados (un prejuicio de la teoría darwinista de las variaciones accidentales que la moderna ciencia de la herencia ha destruido sin cesar), y segundo, de que los posibles progresos de la técnica y de la economía, más los progresos de la ciencia positiva, posibilitan en principio que cada nuevo ser humano produzca *más* bienes económicos de los que él mismo consuma. Ambos principios

revélanse más y más ante la ciencia como *insostenibles*[189]. Su aplicación en la práctica no sólo ha creado ese repugnante estado de *masificación de la vida* que es la *primera* variable independiente de todas las guerras y revoluciones habidas en esta Europa *superpoblada* para su campo de medios de alimentación y su posible crecimiento, sino que es también la razón suprema de la ley cualitativa que con las fases del capitalismo rige de un modo cada vez más puro la población de Occidente y de América, a saber, que el aumento de la población europea tiene lugar en mayor medida *a costa* de los valores hereditarios posibles porcentualmente buenos que de los malos. A mí me parece incluso la cuestión principal -cuya solución científica está en rigor enlazada con resistencias invencibles por el momento- la de si la población de la Tierra en conjunto no ha llegado bajo los principios dominantes hasta aquí a una tendencia a aumentar que es *desproporcionada* a las ampliaciones del campo de medios de alimentación posibles por obra de la técnica, de la ciencia y de la economía en general, y que en su curso ulterior *ha* de conducir, pues, a luchas de clases cada vez más pavorosas y desenfrenadas e incluso al hundimiento de toda cultura espiritual en medio de estas luchas.

Como toda especie, y por ende también el género humano en conjunto, tiene, según las ideas de la biología actual, nacimiento, vejez y muerte (la muerte natural de las especies), no estaría en modo alguno excluida la posibilidad de que la Humanidad hubiese alcanzado, dentro de la duración histórica señalada a su existencia biológica, una edad en que sólo le

[189] Cf. el final de esta obra.

prometa una próspera evolución ulterior y un posible progreso - medido en las eternas jerarquías de los valores- la *inversión radical* del ethos cuyas máximas del *deber* de la no prohibición (o de engendrar descendencia), para el término medio de los individuos, dirigen y derivan las potencias impulsivas del aumento, en el *deber*, para el término medio, de evitar la descendencia y de hacer una especial *demostración del derecho a engendrar*. Estoy muy lejos de tener hoy por soluble esta cuestión con medios puramente científicos, si bien no vislumbro por qué no habría de ser soluble algún día. Digo tan sólo que pudiera ser de este modo. En sí muy bien pudiera ser, pues, que la Humanidad hubiese tenido que elegir como principio de *ascensión*, en una fase poderosa de la duración natural de su vida como especie, aquel principio que ha valido hasta aquí bajo la forma del principio de que es mejor la existencia que la *no*-existencia, propio de los pueblos *juveniles*, pero enteramente *parcial* (no falso) desde el punto de vista metafísico, y que coloca el no participar en el asunto de la generación (en todos los casos) bajo el peso de la prueba de un *derecho* especial; pero que habría una *peripecia* en su vida total y en su envejecer en que -llegada a ella- sólo pudiesen garantizarle su todavía posible ascensión total (medida en la jerarquía objetiva de los valores) la inversión del peso de la prueba, esto es, el ethos vivo de una especial *justificación para engendrar* y las instituciones y sanciones correspondientes a este ethos, o sea, que valiese lo contrario del principio sancionador vigente hasta aquí. Es sólo un prejuicio totalmente por examinar el que hayan de ser siempre y en todas partes favorables para la Humanidad los mismos principios, como suponen sin más

las máximas y los principios tradicionales, por ejemplo, de las iglesias cristianas. Entrar en la aplicación y aplicabilidad técnica e institucional o no institucional de la idea eugenética, que en América promete convertirse casi en una nueva religión, no es de este lugar. El apóstrofe de un gran poeta a la Europa actual: "¡Ya vuestro número es un crimen!" expresa neta y plásticamente un sentimiento de la vida y del ser que acaso ve más hondo en la última raíz de *todas* las cuestiones sociales que muchas instigaciones científicas sobre sus causas.

No carece de interés para el lector saber a qué *objeciones* se vio expuesta por parte de partidarios de la sociología marxista nuestra tesis de la futura integración de las culturas del saber occidental y asiática y de sus dos respectivas especies de técnica, cuando defendimos esta tesis en el Congreso de Sociología reunido en Heidelberg en setiembre de 1924. Fueron en particular dos objeciones, la una de mi estimado amigo Rodolfo Goldscheid, a quien debo el haber ilustrado profundamente mis ideas sobre muchos problemas sociológicos; la otra, de Max Adler, mi compañero de ponencia. Las consideraciones de *Goldscheid*, que tenían la intención de ser una semidefensa de mis tesis contra los ataques de Max Adler, pero que desde el punto de vista lógico objetivo eran una *objeción* contra mí en todo caso más certera que la expuesta por Max Adler, venían a decir que la técnica de superación del dolor por medio del sufrimiento activo y de la metafísica correspondiente tiene absolutamente un alto valor, un valor absolutamente positivo también en relación a la ciencia positiva de Occidente y a su técnica de la producción material, pero que este valor es relativo a estados todavía poco evoluciona-

dos de la economía y de la técnica de la producción. Naturalmente que esta adición -si fuese justa- reduciría por completo a la nada todo cuanto nosotros queremos mostrar. Esta adición hace de un originario no *querer* un no *poder*. No afirma la metafísica, la religión, el ethos de los círculos de cultura como una *causa* que coopere, al menos en el sentido de dirigir y derivar, a dar también estructura a la economía y forma y dirección a la técnica, sino sólo -en el sentido de la interpretación técnico-económica de la historia- como exponentes del estado de las relaciones económicas y técnicas de la producción; medidas éstas, naturalmente, con los patrones de valor que son propios de la metafísica europea de la razón y de la teoría marxista del progreso. La objeción supone también el prejuicio combatido primero por mí, en seguida y con mayor desarrollo por W. Sombart, de que hay leyes de la economía, deban ser estacionarias y eternamente válidas, como las de la economía política clásica, sean leyes evolutivas, independientes de ideas y valoraciones *originarias*[190].

Este es, en efecto, el primer prejuicio "europeísta" que Marx comparte con Hegel, Comte y la parte principal de toda interpretación occidental de la historia: que su teoría de la historia, las leyes y las direcciones de la evolución en ella, por ejemplo, el movimiento de la economía hacia la fase capitalista, *la ciencia y la técnica* correspondientes, deben valer para la

190 Cf. últimamente las agudas objeciones de Bouglé en su libro *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs*, París, 1922, asimismo los instructivos artículos de Lederer (*Frankfürter Zeitung*, 1924) sobre la economía japonesa, que muestran qué obstáculos constitutivos encuentra la total racionalización del capitalismo en la mentalidad japonesa, en el ethos japonés y hasta en la organización impulsiva de las necesidades de los japoneses.

total evolución de la Humanidad, y que por ende esta fase de la economía, de la técnica, de la ciencia, habría llegado también un día para la India, China, Rusia, el Japón, etc., aun cuando (por tarde que fuese) este cuerpo económico no hubiese sido impuesto por "concesiones" y por la violencia durante un determinado lapso de historia a estas culturas. Pero lo que pasa por alto la objeción de Goldscheid es que este supuesto ni siquiera se confirma para Rusia; mucho menos, pues, para las grandes culturas asiáticas, y que el economismo y la teoría de la lucha de clases tampoco aciertan sino aproximadamente y para una fase tardía y muy limitada de la historia occidental. Y con ello pasa por alto la *igual originalidad* de las diversas e incluso opuestas direcciones fundamentales que ha tomado el despliegue del saber humano en Occidente y en las grandes culturas asiáticas (a pesar de las enormes diferencias internas existentes entre éstas); y pasa por alto el orden de magnitudes de la *nivelación* que podría estar reservada al crecimiento conjunto y paulatino de círculos de cultura primitivamente separados hacia una "Humanidad".

La objeción de *Max Adler* colocaba mi tesis como miembro dentro de un grupo entero de teorías, investigaciones, tesis y "sentimientos" que Adler designaba como "predilección moderna" por el "pesimismo metafísico" de Asia y la India, en parte como "sentimiento de decadencia", en parte como injustificado escepticismo frente al progreso técnico y económico, y como ejemplos del cual aducía a Spengler, Sombart y mi persona -un grupo de opiniones y juicios que él explicaba "sociológicamente" como ideologías de la fuga y de la angustia de una clase que desciende y se siente descender.

Como enseña una sección posterior de esta obra, me son todo menos desconocidas, por el mundo y por la historia, las inclinaciones y las perspectivas de intereses de las clases y de sus representantes intelectuales, con su penetración hasta en la lógica viva y en el mismo "*modo* de pensar" formal. La *teoría de los ídolos* lógicos y éticos, estéticos y religiosos de todos los grupos humanos, en especial de las clases, ha sido siempre un tema especial de mis estudios. Añádase mi voluntad consciente de superarlas en mis propias tesis -dentro de los límites, ciertamente, del perspectivismo que según leyes esenciales es en mi opinión propio de todo saber histórico, ya por obra de su objeto, carente de sentido completo. En la posibilidad de superar los prejuicios de clase concuerda conmigo Max Adler, puesto que no es un verdadero marxista, para quien el ser material del hombre preceda a la conciencia, sino un kantiano que como tal admite leyes de la conciencia y de la razón del hombre *constantes* a lo largo de la evolución entera de éste. El *verdadero* marxista y defensor de la "absoluta" lucha de clases *no* podría hacerlo. Yo mismo soy en esto casi más marxista que Adler, en cuanto que también yo reduzco toda conciencia al ser, todos los supremos principios y formas de la razón a una funcionalización de las formas aprehendidas en el ser; bien que no, como Marx, al solo ser mate-rial, sino al ser *todo* del hombre. Lo que yo no admito -en oposición a Max Adler y como esta obra enseña- son leyes funcionales uniformes, constantes, inmanentes de la conciencia y de la razón humanas, esto es, la constancia del aparato de las categorías. Y también en este punto -aunque sólo en este punto- es mi teoría más semejante a las doctrinas del

positivismo y de Marx que la de Max Adler. Este combatía justamente, y con la autoridad de Kant, esta teoría de la relatividad de las formas del pensamiento. Pero ¡qué decir si Max Adler, en estos supuestos y a la vista del enorme abismo que abría entre la ciencia burguesa y la ciencia proletaria - colocando a *todos* los no marxistas en el mismo lado, con Sombart, Spengler y conmigo mismo, más también con Schelling, Schopenhauer, Hartmann, los cuales, como yo repliqué, ya *antes* de la derrota de la "clase burguesa" habían expuesto a la luz del día una predilección por la India mucho mayor que la mía, e incluso, en contraste conmigo, habían acogido en su propia metafísica el pesimismo de la existencia-, tuvo que llegar finalmente a este resultado más que extraño: que *no* existe una diferencia entre el sistema de categorías del primitivo y del hombre viviente hoy en Europa (sea proletario o burgués), pero sí un abismo casi infranqueable entre los modos de pensar de los actuales proletarios y burgueses! Sin que tampoco sepa yo en realidad de dónde ha de venir en rigor el supuesto sentimiento diferencial de una clase proletaria ascendente frente a la clase burguesa descendente, en una época en que a la primera clase nombrada le va harto miserablemente y el capitalismo es más poderoso que lo ha sido nunca. Un modo de ver y una teoría que conduce a una tan absurda conclusión tiene que ser por fuera falso.

No como un deseo piadoso, sino como previsible resultado de la total evolución del saber humano, como una nueva *síntesis*, que ya se prepara poderosa, de las culturas del saber y de las culturas técnicas existentes hasta aquí en la historia, hacemos este nuestro requerimiento: la extraña idea positi-

vista de jugar la evolución del saber en la Humanidad *toda* por un pequeño trozo de la curva evolutiva del moderno Occidente, tiene por fin que cesar. Es menester llegar -por medio de la sociología del saber- a la evidencia de que sobre la base de heterogéneas *disposiciones* raciales y partiendo de ideas del mundo relativamente naturales ya diversas, con probabilidad también de diversas proporciones en la mezcla primaria de las culturas matriarcales y patriarcales, Europa y Asia han iniciado la tarea de saber posible al hombre en una dirección fundamental radicalmente *diversa*: Europa en la dirección preponderante *de la materia al alma*, Asia en la *del alma a la materia*. Por consiguiente, también los estadios de esta evolución *tienen* que ser radicalmente diversos hasta el punto de encuentro en *una* triunfante síntesis cultural. Únicamente en ésta podría nacer el hombre *universal* posible por esencia.

LA RESTAURACION DE LA METAFISICA

Una *nueva "época metafísica"* de Occidente vérnosla hoy preparada no sólo por los comienzos de una nueva metafísica en la estricta filosofía, hasta aquí todavía débiles y poco significativos sociológicamente, sino en no menor grado por los comienzos de una técnica psíquica correlativa de la metafísica. Un importante antecedente negativo para esta creciente época metafísica lo vemos ante todo en el hecho de que el idealismo objetivo del mundo corpóreo y de las "sustancias extensas" y la teoría dinámica de la materia ha pasado por obra de la *física relativista* desde un estadio filosófico (Leibniz, Kant hasta E. de Hartmann) hasta un estadio científico-

positivo -lo que quiere decir aquí: seriamente discutido[191]. Si la "sustancia extensa" es hasta en sus últimas determinaciones tan sólo una apariencia y manifestación objetiva de fuerzas, desaparece por completo la distinción de las cualidades primarias y secundarias. La teoría filosófica de la realidad según la cual - como se ha mostrado- ser real no es nada más que ser resistente contra los actos vitales del movimiento, al mismo tiempo que un dato anterior a todos los demás datos con los cuales se construye la cosa llamada un "cuerpo" (la duración, la forma, el color, etc.), no queda separada ni siquiera el grueso de un cabello de los resultados de la física teórica sobre los sujetos últimos de las proposiciones de la ciencia física. Depende únicamente de verse obligado o no por la biología filosófica a admitir una vida supraindividual unitaria el decidirse por interpretar la variabilidad de las magnitudes extensivas de los cuerpos y de sus últimas partes, así como las relaciones entre estas magnitudes (por ejemplo, antes-después) desde el punto de vista del observador, y en el sentido de que también estas magnitudes se limitan a tener la significación subjetiva que se atribuyó tan largo tiempo a las cualidades secundarias, o sea a la inversa, en el sentido de que las cualidades secundarias no son tan independientes de la constitución del organismo humano como las primarias y en la misma medida que estas simples manifestaciones *objetivas*

---

191 V. el ensayo de Weyl *¿Qué es la materia?* (publicado por la *Resista de Occidente*). No es menester decir que nada tiene que ver con el idealismo de la conciencia la evidencia cada vez más generalizada de que las magnitudes extensivas (el tiempo y las determinaciones del espacio) y las figuras de los cuerpos no les pertenecen más propiamente que otras cualidades,

de las cambiantes relaciones entre los centros y los campos de fuerzas. En el último caso, la naturaleza inorgánica, entendida como el cuadro de los cuerpos extensos y determinados en el tiempo con todas sus determinaciones cualitativas, es sin duda por completo independiente, en la plenitud de su esencia, frente al *hombre* y su organización, pero sin embargo, y en contraste con las fuerzas yacentes en el fondo de este cuadro, simple *ser ideal* y "manifestación *objetiva*" de la vida supraindividual universal para el sujeto; y las diversas suborganizaciones, parciales manifestaciones aisladas de la vida universal, se limitan a repartirse, por decirlo así, diversas vistas parciales de este "cuadro". Nosotros creemos que es necesaria esta última interpretación, que restaura por medio de un extraño rodeo la idea natural del mundo, pero no podemos discutir aquí esta cuestión, que pertenece al contenido de la metafísica.

Los medios para determinar de un modo satisfactorio el orden de los centros de fuerza misma, a diferencia de todas sus determinaciones secundarias, incluyendo todas las magnitudes extensivas, la forma y las restantes determinaciones, podrían incumbir a la joven y ambiciosa disciplina matemática de la topología -una fundamentación más profunda de lo que ya quería Leibniz con su *analysis situs*. No menos fundamentales para la teoría del conocimiento y la metafísica filosófica son las transformaciones de la idea de causalidad requeridas por un desarrollo riguroso de la teoría de los cuantos. En una nota sobre "Las bases de la teoría de los

---

y, por ende, que los cuerpos son, en su total apariencia, ideales, esto es, manifestaciones objetivas de fuerzas activas ordenadas.

cuantos y el modelo del átomo de Bohr" se expresa así, hace muy poco, Sommerfeld[192]: "Muy digno de nota en estas reglas de la intensidad es la permutabilidad de los estados inicial y final. Parece como si el proceso no estuviese dado por una probabilidad para el estado inicial del átomo y una probabilidad para el tránsito al estado final, sino como si el estado inicial y el final determinasen con el mismo derecho, por medio de sus respectivos pesos-cuánticos, el proceso. Esto contradiría hasta cierto punto a nuestro sentido tradicional de la causalidad, conforme al cual gustamos de concebir el curso del proceso como fijado ya por los datos iniciales. A mí no me parece excluido que las experiencias cuantistas pudieran transformar en este respecto nuestras ideas. Se ha hecho resaltar frecuentemente, en efecto, que dadas las condiciones de radiación de Bohr el átomo necesita saber a qué estado quiere pasar por último antes de poder radiar. También en el principio de la acción mínima adoptamos una posición teleológica, no causal. Una transformación teleológica de la causalidad como la indicada paréceme chocar menos con la teoría de los cuantos que con la teoría clásica. Lo que en todo caso necesitamos exigir, en tanto haya de haber una ciencia natural, es la determinación unívoca del proceso observable, la seguridad matemática de las leyes naturales. Cómo se produce esta univocidad, si está dada por el solo estado inicial o en común por el estado inicial y el terminal, no podemos saberlo *a priori*, sino que tenemos que aprenderlo de la naturaleza". Si se impusiera esta idea de la causalidad, quedarían reducidas probablemente casi al cero las diferencias entre las

---

192 V. *Naturwissenschaften*, XII. Jahrg. Heft 47, pág. 1048.

relaciones causales mecánicas y las relaciones causales teleológicas en la naturaleza -y con ello una diferencia capital que se establecía hasta aquí entre la vida orgánica y la inorgánica. Resultaría que la preferencia por la causalidad mecánica, según la cual los estados siguientes en un proceso natural están determinados de un modo unívoco por el estado inmediatamente anterior en el tiempo, ha obedecido sólo a motivos *prácticos*, pues fácil es de ver que la naturaleza sólo puede ser prevista y derivada de un modo unívoco por nosotros en la medida en que sigue el modelo causal del choque y de la *vis a tergo*. La causalidad mecánica y la teleológica serían tan sólo aspectos parciales de una misma causalidad, ni mecánica, ni teleológica, sugeridos con más o menos fuerza y preponderancia por diversos grupos de fenómenos (lo inorgánico y lo orgánico, principalmente) y, en ambos casos, antropomórficos. Comprensible de suyo es entonces que las fueras que se han supuesto detrás de los fenómenos, a base de una teoría dinámica de la materia y a base de esta forma de la causalidad, no puedan tener su origen ni en lugares del espacio reducidos a un punto, ni en determinados puntos instantáneos del tiempo objetivo. Sus fuentes originarias tendrían que ser supraespaciales y supratemporales al par, pues que por su parte deben explicar y hacer comprensible *cómo* se llega en la esfera de la manifestación objetiva a las determinaciones espaciales y temporales de la materia y de los procesos y de sus relaciones en este respecto. La idea leibniziana de que el espacio es un producto de la fuera y un "*phaenomenon bene fundatum*" encontraría así una explicación totalmente nueva del tiempo y

con probabilidad incluso de las figuras en el sistema espacio-temporal de cuatro dimensiones.

Finalmente, también es insostenible -como ya vio con perfecta claridad E. de Hartmann- la metafísica teísta -en cuanto metafísica; la cuestión de fe no nos interesa aquí-, si las cosas toman este curso. Pues la metafísica teísta supone la existencia absolutamente real, independiente frente a todas las fuerzas, de una materia, aunque sólo sea la "*materia prima*" de Aristóteles, ella misma no extensa, pero constitutiva del "principio de la extensión". Si el cuerpo es sólo una manifestación de la fuera, le *falta* por lo pronto a esta fuerza el sujeto. Pero una fuerza sin sujeto es un absurdo. ¿Qué otro que el ente real primario mismo habría de ser este sujeto? Esta sola actividad de Dios está excluida por el teísmo metafísico, que nace y muere con las *causae secundae* y una sustancia material *independiente* que las ejerce- así como con la admisión de almas sustanciales creadas. Aunque sabemos con toda exactitud lo mucho que en los puntos mencionados nos hallamos aun en los comienzos de un modo radicalmente nuevo de concebir la naturaleza y lo profundas que son las contradicciones que aun hay que superar dentro de la física teórica, hemos querido mostrar en estos ejemplos -con los que no nos propusimos la misión de dar una metafísica completa- cómo la propia ciencia positiva tiende hoy con interna necesidad hacia problemas sin duda alguna metafísicos.

Otro antecedente negativo para la afirmada resurrección de una metafísica es la relativización del segundo gran adversario tradicional de la metafísica, la *relativización* del *"historismo"* por la negación de la "cosa en sí" histórica y por la afirmación

del *perspectivismo* ónticamente válido y esencialmente necesario de todos los "posibles" cuadros y conocimientos históricos engendrados por el contenido del momento individual y por la posición propia del contemplador en un tiempo absoluto que *es necesario* suponer para los procesos de la vida orgánica y los procesos psíquicos. En la teoría de la relatividad esencialmente necesaria de todo "ser" histórico *mismo*, no sólo del conocimiento de este ser, está el historismo tan superado en cuanto a idea del mundo (superado por *sí mismo*) como en la teoría de la relatividad del *ser* extenso y físico mismo, a favor de meras constantes universales y centros de fuerza absolutos y sujetos a leyes -no, pues, de la mera relatividad de nuestro humano conocimiento de el-, está superado para siempre el mecanismo "absoluto" de un mundo corpóreo absoluto. También aquí ha sido la ciencia física, eliminando de *su* imagen del mundo *todos* los ingredientes pugnantes con el principio de la posibilidad de observación y deducción matemática, esto es, todos los ingredientes *seudometafísicos*, quien ha dejado *libre* una vez más el camino para una "metafísica de la naturaleza" y acabado el proceso de diferenciación que de antemano -como vimos- ha sido activo en la historia de la Edad Moderna, opuestamente a la teoría positivista e histórica de la extinción de la metafísica. Pues de un modo exactamente análogo ha empezado el "historismo" por conmover con pleno *derecho* todas las autoridades históricas "absolutas", en particular todas las "iglesias" fundadas en un mundo concreto, positivo, *absoluto*, de bienes de salvación -las grandes enemigas de la metafísica independiente-, para acabar siendo puesto a su vez fuera de circulación por la teoría de un siste-

ma jerárquico de *valores* sólo él absoluto y la teoría simultánea del esencial perspectivismo histórico del *ser* histórico mismo. El camino de la metafísica está de nuevo libre, pues, a través de este proceso extremadamente interesante de despliegue del saber.

Una especie de principio de relatividad, no sólo del conocimiento histórico y de la estimativa histórica, sino del *hecho* histórico, de los valores *mismos* adherentes a él y del carácter esencialmente incompleto y el sentido esencialmente variable de este hecho histórico, ha sido expuesto por mí mismo el primero en mi artículo sobre "El arrepentimiento y la regeneración"[193]. En él, después de haberse expuesto la esencia de la causalidad psíquica y del tiempo de las vivencias, siempre dividido en las tres dimensiones del "presente" (percepción), el "pasado" (esfera del recuerdo inmediato), el "futuro" (esfera de la expectativa inmediata) -las cuales no conoce el tiempo objetivo de la Física-, se dice literalmente: "El hecho histórico es imperfecto, y, por decirlo así, susceptible de salvación. Cierto que todo cuanto en la muerte de César pertenece a los sucesos de la naturaleza, es tan perfecto e invariable como el eclipse de sol que predijo Thales. Pero lo que en ella hay de "hecho histórico", o sea, lo que en ella es unidad de acción en la textura con sentido de la historia humana, es un ser *imperfecto* y únicamente perfecto al término de la historia universal". La idea expuesta aquí por primera vez, la relatividad de la esencia, del sentido y del valor del hecho y del ser histórico *mismo*, no simplemente del conocimiento o la cognoscibilidad histórica de él según la *situación* del observa-

[193] V. *Vom Ewingen im Menschen*, I. Band., pág. 15 y sgts.

dor histórico, variable en la historia vivida, ha sido recogida y valorada antes que por nadie, aunque en modo alguno comprendida todavía en su plena significación, por E. Troeltsch en su *Historismo*.

Tanto más debo expresar, pues, mi satisfacción ante el hecho deque repentinamente -y no sé si en dependencia o con independencia subjetiva de mí- haya sido enunciada de un modo sobremanera riguroso y preciso, aunque no siempre con la misma fundamentación, por numerosos pensadores. Así, casi simultáneamente por E. Spranger[194], con más rigor todavía por Th. Litt[195], con mucha precisión por Karl Mannheim[196], con el máximo rigor por W. Stern[197]; además, por W. Hartmann[198]. Mannheim dice: "El objeto histórico (el contenido histórico, verbigracia, de una época) es, en su ser en sí, idéntico. Pero es inherente a la esencia de su susceptibilidad de ser conocido el ser sólo aprehensible en su aspecto, por decirlo así, desde diversas situaciones históricas del espíritu". W. Stern observa, yendo más allá aún: "Las hazañas de Napoleón, no sólo se presentan diversas a los ojos de los historiadores franceses y alemanes, sino que se insertan en la historicidad del pueblo francés a través de otras estructuras y acentuaciones objetivas que en la del pueblo alemán". El lla-

194 Cf. el artículo *Zur Theorie des Verstehens und der geisteswissens-chaflichen Psychologie* en el *Homenaje a Volkelt*

195 Cf. *Individuum und Gemeinschaft*, 2. Aufl., pág. 48; *Der Perspektivismus der Weltbilder*.

196 Cf. su estudio sobre el historismo en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, 52 Dd., Heft I, pág. 26.

197 Cf. el capítulo II, *Werte der Geschichte*, muy digno de atención, en su libro *Wertphilosophie*, 3. Bd., *Person und Sache*.

mado hecho objetivo, "tal y como fue realmente", sólo es para Stern un mero *concepto límite*, es sólo materia bruta por respecto a un determinado umbral y modelado, que todavía no ha tenido aplicación a él, para separar lo históricamente valioso de lo no valioso y estructurar por sí lo primero. Así, verbigracia, el acontecimiento "Reforma" tiene para Stern ante todo su estructura de valores histórico-temporal, pero, además, una estructura de sentido y de valores determinada, necesaria, objetivamente *unívoca* desde cada una de las fases posteriores de posible contemplación, pues que para estas fases significa, en efecto, algo nuevo y diverso (en el sentido óntico). "Es, pues, exacta la aparente paradoja de que también el pasado es plástico (esto es, accesible a influjos cambiantes), no sólo el futuro. La rigidez petrificada de lo pasado sólo es válida para una abstracción a la manera de la ciencia natural, mas no para la historia. Un Platón y un Aristóteles, un Jesús y un Goethe siguen *cambiando* aun ahora constantemente como verdaderas potencias históricas, despliegan referencias de sentido y significaciones que eran extrañas a su tiempo, incluso a ellos mismos". Para Stern, no menos que para nosotros, no existen, pues, estos contenidos de sentido y de valor que se encuentran en cualesquiera acontecimientos psicofísicos, que se "modifican" y que llamamos y son lo único que debemos llamar un hecho histórico, sólo como consecuencia de diversos grados de adecuación en el *conocimiento* histórico, o incluso sólo desde puntos de vista secundariamente diversos que el historiador tomaría sobre los

[198] Cf. Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, capítulo 40, y Pluralität der Subjekte und ihre gegenseitige repräsentation, pág. 267 y sgts.

"valores de validez universal", esto es, como si preexistiese un hecho unívoco en el cual se "eligiese" tan sólo (como en H. Rickert). No nuestro solo *conocimiento* del hecho histórico (que tiene sus *propios grados de relatividad*); el hecho histórico *mismo es relativo* al *ser* y a la *esencia*, no sólo a la mera "conciencia", del contemplador. Sólo hay una "cosa en sí" metafísica, no histórica. Un hecho histórico se *constituye* en los rayos del recuerdo que caen sobre él y en la convergencia de las intenciones de estos rayos; las "fuentes" y los "monumentos" mediatos sólo representan los sustratos objetivados de funciones simbólicas de la posibilidad de recordar.

Pero como la esfera del recuerdo mediato es por su esencia siempre dependiente de las direcciones *dinámicas* del *interés* yacentes en la esfera del recuerdo todavía inmediato, así como de la atención condicionada por ellas, y estas mismas dependen de sistemas vivos y activos de preferencia entre *valores* que determinan al contemplador en virtud de su situación en la historia real vivida, así también la esencia, el valor y el sentido del hecho histórico *mismo* son esencialmente relativos, y en modo alguno tan sólo su *conocimiento* histórico-reflejo, cuyo objeto es el hecho histórico. Como, además, los sistemas vivos de preferencia entre valores determinan tan directamente como las esferas el recuerdo inmediato y mediato la esfera de la expectativa inmediata y mediata, en calidad de factores preselectivos incluso del *posible* contenido empírico de esta esfera, es forzoso que la *perspectiva* histórica y el correlativo "aspecto" de los hechos históricos, su "modelado" (como dice Stern), su encaje y engaste en las fases cambiantes de la historia real y viva, *cambien simultáneamente con las*

expectativas del futuro y su construcción ideal en una nueva "síntesis cultural" (E. Troeltsch). Es siempre *un indiviso* proceso y acto aquel en que se modifican la realidad histórica y la síntesis cultural. La objetividad de la ciencia histórica y la univocidad del hecho histórico desde *una* posición dada no tienen nada que ver con esta cuestión. Subsisten como exigencia, naturalmente, con la metodología histórica entera. Pero lo que sí queda para siempre *arrancado de raíz* con esta evidencia es -volvemos una vez más sobre ello- el llamado *historismo* como idea del mundo y mala criptometafísica que posa sobre todos los genuinos problemas metafísicos. El historismo que creía poder relativizar todo conocimiento, primero de la metafísica (Dilthey), luego de la ciencia natural positiva y de la matemática, finalmente incluso su propio conocimiento (Spengler), queda relativizado *él mismo por esta evidencia*. Había hecho de la historia una "cosa en si"- ¿y qué otra cosa quiere decir esto, sino atribuir a la realidad histórica un sentido *metafísico*, al conocimiento de ella una significación metafísica? Haciéndose relativos al mismo tiempo todos los mundos de bienes positivos, históricos, como lo expusimos anteriormente, relativos al sistema y orden absoluto de los valores materiales, también son relativos la esencia y el valor históricos *mismos*.

Una evolución análoga muestra la relación de la ciencia positiva con la metafísica de los *valores*. Se ha despertado del sueño de la Ilustración y del positivismo, la posibilidad de fundar una *ética*, un orden válido de valores y de normas, por la fuerza de la ciencia positiva, la sociología y la teoría de la evolución. La ciencia positiva, cuanto más positiva y rigurosa

se ha hecho, y cuanto más resueltamente elimina de su seno los juicios de valor encubiertos y disimulados, tanto mas responde sólo a la *técnica* de la vida, no a la *ética* de la vida[199]. También aquí se ha cumplido paulatinamente el proceso de diferenciación de la filosofía por respecto a la ciencia. La criptometafísica de los valores que había en el fondo de las filosofías evolucionistas positivas de Comte, Spencer, hasta Marx, y que había de justificar prejuicios y *mitos* europeos muy accidentales e incluso en parte simplemente nacionales - cuando no meros prejuicios de clase o utopías milenarias (Marx)- y que había de predecir por la fuerza del conocimiento "científico" su advenimiento como fase evolutiva absolutamente "necesaria" ("socialismo científico"), queda tan rigurosamente separada de la ciencia positiva como los sistemas absolutos de normas racionales de la Ilustración y los sistemas de normas histórico-autoritarios de las antiguas iglesias de revelación en la medida en que aspiran al "absolutismo". Mas, por otra parte, y mediante el perspectivismo de la historia y el principio del primado de la aprehensión del valor sobre la aprehensión del ser "del pasado" también, queda superado igualmente el historismo, que disolvía todo "absoluto" en el problema de los valores, que sólo hacía absoluto, en efecto, el valor de la historia" y del resultado común en ella -y con él queda superado en general el relativismo histórico de los valores. Solamente los mundos de

[199] Respecto de esta cuestión, asiento a todo lo que Max Weber desarrolló en su con razón famosa conferencia Der Beruf der Wissenschaft. V., por otra parte, mi crítica de esta conferencia en el artículo Weltanschauungslehre, *Soziologie und Weltanschauungssetzung* en el tomo I de las *Scriften zur Soziologie und Weltanschzauungslehre*.

bienes y de *normas*, únicos accesibles a la historia (como ciencia positiva); son relativos -pero éstos, relativos *sin dejar nada*-, no el orden de los "*valores*" mismos, libre de bienes, pues es un supuesto apriorístico de la comprensión y de la validez de toda moral positiva da bienes, fines y normas. La teoría de las "dimensiones de la relatividad de los valores"[200], no sólo permite referir todas las morales y formas de ethos históricas a *un* común sistema de referencias -pero sólo a un sistema del orden de las modalidades y cualidades del *valor*, no de bienes y normas-, sino que señala también el ámbito ciertamente sólo *negativo* en que cada época histórica positiva y cada grupo individual particular ha de *encontrar* su sistema mismo de bienes y normas conscientemente sólo *relativo*. La forma *histórica* de penetrar en el mundo absoluto-metafísico de los valores a través de la historia de las formas de ethos correspondientes a las distintas edades y a los distintos grupos, de la cual el orden de los valores sólo indica la constitución apriorística más formal y general, es una forma prefijada en la *esencia* de este mundo de los valores y de su propio devenir intemporal, de tal suerte que sólo la cooperación universal y solidaria de *todos* los tiempos y pueblos -con inclusión de la historia venidera- puede agotarla y contribuir a realizarla *en* el "ente primario", dentro de los límites en que esto se halla concedido en general al hombre. La metafísica de los valores propia de todo tiempo que formula la totalidad de *su* saber individual histórico y *su* "opinión pública" representados en *aquellas* personas que se han unido solidariamente con un máximum

---

200 Cf. mi *Ética*, pág. 272, donde empecé a edificar con amplitud la teoría de las dimensiones de la relatividad en la estimación de los valores.

del contenido de vida humana que les rodea, es un conocimiento al par *absoluto y sin embargo sólo individualmente válido* -ni un conocimiento material y válido para la historia universal, como creía el antiguo absolutismo de los mundos de bienes que con razón destruyó definitivamente el historismo, ni un conocimiento absoluto pero meramente "formal" (Kant), ni un conocimiento sólo "fácticamente" relativo y sólo "subjetivamente" válido para su tiempo y su grupo, como creía el historismo relativista. Este último daba, además, por supuesto con la mayor ingenuidad el carácter absoluto del conocimiento *histórico* y del ser histórico. Así, pues, también por este lado se le ha abierto de nuevo el camino a la metafísica[201].

Pero también por respecto a la *relación entre la metafísica y la religión* esperamos de la nueva atmósfera respirada en la sociología del saber, el "*cosmopolitismo de los círculos de cultura*"; una nueva inteligencia y síntesis del espíritu occidental, preponderantemente religioso-eclesiástico, y del espíritu asiático, preponderantemente metafísico-antieclesiástico, que desde el punto de vista social cristaliza en el "sabio" y que es un espíritu de autosalvación y autoformación por medio de un conocimiento metafísico espontáneo dirigido con una técnica. Hay *dos formas del saber* que puede tomar tal inteligencia y conocimiento de las dos máximas mitades culturales de la Hu-

---

201 Lo más profundo y lo mejor que hasta aquí se ha escrito sobre este asunto es en el *Historismus* de E. Troeltsch el capítulo II del tomo I, que trata *Uber Masstäbe zur Beurteilung historischer Dinge.* A la formulación más profunda de su posición llega Troeltsch en la pág. 166: "espontaneidad, aprioridad, autocerteza *sin* intemporalidad, validez universal ni absolutismo; ésta es la única fórmula posible". Estoy completamente de acuerdo.

manidad: por el lado de la religión, la *libre especulación* "*religiosa*"; y por el lado del saber espontáneo, una *metafísica* que marche al paso con la ciencia positiva en *ordenada acción complementaria*, pero que al par sea independiente, viva y se funde sobre una técnica psíquica. Esto supone, sin duda, un redescubrimiento de la esencia de la verdadera metafísica, hoy muy difícil de alcanzar para anchos círculos, pues con la decadencia del saber metafísico en los últimos siglos se llegó a perder en gran parte la "idea" misma de la metafísica -una pérdida que no ha sido causada por el *solo* desarrollo exclusivista de la ciencia positiva y por su larga ocupación de la metafísica, como creía el positivismo (con arreglo a cuyas predicciones las iglesias tendrían que estar *muertas hace ya largo tiempo*, mucho "antes" incluso que la metafísica, pues que el modo de pensar teológico debe preceder como fase al metafísico), sino que ha sido causada en mayor medida aun por las *iglesias* regimentales[202]. Su intervención en las universidades del Estado, que fueron haciéndose y aun *tienen* que hacerse cada vez más institutos *especializados* de ciencia positiva, causó el mayor perjuicio a la metafísica después de la ruina de la especulación

---

202 Justamente el indubitable *hecho* histórico de que el curso de la evolución del saber en Occidente, bien lejos de haber conducido a un hundimiento de las iglesias y del "espíritu teológico", ha conducido a un inaudito hundimiento de la metafísica, muestra el *flagrante error* de la sociología positivista del saber. La abstención de hacer metafísica ha de llevar *necesariamente* a reflorecer a las iglesias autoritarias, pues el *ens a se* y el *summum bonum* es una esfera genuina e inderivable del ser y de la conciencia que *siempre* ha de estar ocupada con algún contenido. Si, pues, el hombre cree no deber ni poder llenar de contenido esa esfera por medio de su propio especular espontáneo -como trata de justificar el positivismo-, la consecuencia inevitable *tiene* que ser un nuevo período de florecimiento de las iglesias autoritarias que colocan en este lugar vacío sus *dogmas*.

clásica en Alemania. Pues no sólo actúa aquí contra ella y su independencia el espíritu de la gran mayoría de los sabios, espíritu científico positivo y que además se manifiesta de un modo crecientemente técnico-práctico, sino en no menor grado la *ideología y mitología político-estatal* de los políticamente dominantes (la Academia de Prusia se calificó cierta vez a sí misma como "guardia de corps de los Hohenzollern") y también el freno de las *iglesias* y de sus *partidos* a través *del Estado*. Por eso todos los metafísicos de gran estilo y significación influyente en la segunda mitad del siglo XIX *sólo* pudieron sostenerse como "pensadores solitarios" (A. Schopenhauer, F.Nietzsche, E. de Hartmann), un hecho que no es ciertamente tan notable si se piensa que *ninguno* de los grandes filósofos de la *Edad Moderna entera* hasta Kant, fue profesor de Universidad nombrado por el Estado[203]. Pero así es tan eminentemente significativo desde el punto de vista de la sociología del saber para la situación total de Occidente el hecho de que para ser un metafísico independiente en la nueva Europa se tuviera que refugiarse en la "soledad" y convertirse en "extravagante", prescindiendo del corto período de florecimiento de una metafísica alemana desde Kant hasta Hegel[204].

---

[203] Los filósofos universitarios fueron, con pocas excepciones, durante la época *toda* de la filosofía de la Ilustración, o bien aristotélico-escolásticos católicos, o aristotélico-escolásticos protestantes de la dirección fundada por Melanchton. El filósofo universitario más importante de aquel tiempo es Cristián Wolff, pero no le fue ahorrado igualmente el choque con el Estado (los siete de Gottinga).

[204] Partiendo de esta tendencia de la sociología del saber se comprenderá también mejor la petición de centros libres de alta cultura hecha en mi artículo sobre *Universität und Wolkshochschule*, contenido en el volumen *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Lo que quisiera advertir brevemente aquí es que no puedo considerar la "Escuela de la Sabiduría", seguramente

Prescindiendo de sectas y sociedades gnósticas sueltas (las escuelas hegelianas, las "sociedades schopenhauerianas", el círculo pragmatista de Florencia bajo la advocación de Leonardo, etc.), la filosofía metafísica sólo ha encontrado hasta aquí una forma de organización social allí donde se dejó emplear como instrumento político y eclesiástico, por ejemplo, en la "Liga monista alemana", en que la derecha dirigida por A. Drews, la parte filosóficamente más seria, no logró imponerse jamás, sin embargo, contra la izquierda, influido en su espíritu por E. Haeckel y W. Ostwald.

Como una secta gnóstica, erótica-religiosa, altamente aristocrática, nacida del espíritu de la más rigurosa *oposición* a la masificación de la vida, y en cuyo centro se alza un poeta genial, hay que mencionar en Alemania el círculo de *Stephan George*, cuyo fundador procedía del catolicismo renano, fuerte color latino, y cuyos miembros desgajaron de todos los restantes componentes del catolicismo los elementos "paganos" que el catolicismo romano encierra en grado tan superior a las formas protestantes del cristianismo, para construir, por virtud de la personal acción ejemplar de su "señor y maestro", una metafísica gnóstica de la autosalvación a base de dichos elementos y de las más nobles tradiciones de la poesía latina y alemana, vistas y penetradas exclusivamente en la medida en que representan gérmenes y antecedentes de la obra del "maestro". Las "ideas" del "círculo" se quedan, sin embargo, tan por detrás de la *figura* personal del maestro, que

---

bien intencionada, del Conde H. Keyserling, como tal, pues que renuncia a todo contenido metafísico. Lo que resulte de la Academia Internacional de Filosofía, de Erlangen, es todavía una completa incógnita.

no pudo surgir una filosofía metafísica, sino sólo una determinada "actitud espiritual", que se ha extendido, ciertamente, a todos los sectores posibles de la vida, de la filosofía e incluso al terreno de las ciencias. Aun no poseemos una sociología profunda de este círculo, que ya E. Troeltsch consideraba como un desiderátum[205]. En cambio, hay que hacer resaltar que se ha intentado una "sociología del saber" inspirada por el espíritu del círculo, a saber, en la forma de una respuesta crítica de E. de Kahler a la conferencia de Max Weber sobre la profesión de la ciencia[206]. Esta conferencia, de un autor de tan altas dotes, es tan importante para nosotros porque revela con plena claridad que se pone por principio en cuestión la independencia de las ciencias positivas especiales y de sus métodos; más aún: que estas ciencias deben ser sustituidas justamente por una metafísica gnóstica y en todo personal de la "intuición de ideas". Pero ya E. Troeltsch, A. Salz y yo mismo hemos hecho resaltar cuán de todo punto *imposible* es hacer retroceder justamente el secular proceso de evolución y diferenciación de la metafísica y la ciencia, pero también de la religión y la metafísica y del arte y la metafísica. Tales ensayos para borrar diferenciaciones necesarias son siempre el dudoso fruto del pensar "romántico". La antítesis falsa y el mero

205 Lo mejor siempre que conozco en este respecto es el fino trabajo crítico del Dr. Cristián Geyer, *Die Religion Stephan Georges* (en *Jugend und Religion*, Greifenverlang, 1924); aquí no se puede entrar más en el tema.

206 Cf. la obra de igual título de E. von Kahler. Además, A. Salz, *Für die Wissenschaft die Gebildeten unter ihren Verächtern*; E. R. Curtius, *Über die Wissenschaft als Beruf*, en *Arbeitsgmeinschaft*, 17; E. Troeltsch, *Die Revolution der Wissenschaft*, en el *Jahrbuch* de Schmoller, 45; Max Scheler, *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltansschauungssetzung*, en *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bd. I, *Moralia*.

pensar reactivo son también en estas cuestiones la verdadera *tragedia* de nuestro tiempo. Cuanto menos quiera el positivismo de la especialización (con fuerte ayuda de las iglesias autoritariamente consolidadas y de su "*divide et impera*") reconocer y tolerar, no se diga favorecer, una filosofía independiente, que, sin embargo, trabaje en la más estrecha cooperación con las ciencias, tanto más fuerte y exclusivista se hace la oposición *romántica*, por principio hostil a la ciencia, de las nuevas "ligas" y "círculos" y de las nuevas "filosofías de la vida", que *desconocen* la "esencia" misma de la ciencia, y no menos la "esencia" de la filosofía, al disolver también ésta en intuicionismo y en una nebulosa "mística". En medio de este *peligroso antagonismo* toma el cuadro sociológico del saber en nuestros días más y más la forma estructural de la época *helenístico-alejandrina* en la Antigüedad decadente, donde también apareció junto a las nuevas "ciencias especiales", y sin nada intermediario, una filosofía que desde Plotino y Proclo prefería llamarse "teología" y decayó en una "mística".

Ahora bien, la disolución de las esencias en un falso gnosticismo y una mística turbia (como fue ya propio de la escuela hegeliana en forma de tendencia) es hoy, vistas las cosas desde una sociología del saber rectamente orientada, un peligro para nuestra cultura occidental del saber, por lo menos tan *grande* como el cientificismo positivista, la fantasía marxista de una "ciencia proletaria" y las "escolásticas" de las iglesias, que avanzan con sus estrechas, mezquinas armas defensivas y ofensivas contra la corriente del tiempo. Con arreglo a las grandes líneas de la dinámica del saber que trazamos anteriormente, son estas formas fenómenos *fuertemente*

reaccionarios en su totalidad[207], y además fenómenos de creciente *descomposición y decadencia* de la *unidad* ordenada de la cultura del saber en general. Si ya Einstein se quejaba (frente a un conocido mío) de que "apenas se entienden ya" los grupos y representantes de la ciencia "matemática pura", que vale como ejemplo de "exacta" -lo que es comprensible bajo el imperio del principio formalista y convencionalista de la axiomática-, ¿qué espectáculo no será el de aquellos sectores en los cuales es *necesariamente* mucho mayor el juicio subjetivo? Si la ciencia es sólo un "lenguaje cómodo", habrá cada vez *más* lenguajes, que sólo comprenderán los que los hablen. Si es primariamente "intuición", habrá cada vez más intuiciones, que *nadie* pueda comprobar. Sólo una teoría del conocimiento meditada y rigurosa, en unión con una sociología del saber, podría poner aquí orden.

LA EVOLUCION DEL SABER Y LA EVOLUCION POLITICA.
LA CIENCIA Y LA DEMOCRACIA.
LA LOGICA DE LAS CLASES (TEORIA DE LOS IDOLOS)

Un último gran círculo de problemas en la sociología del saber es el dado en las relaciones de sentido y sujetas a leyes

[207] Cf. también el fino discurso del secretario de Estado Becker en el Centenario de Kant en Königsberg, *Kant und die moderne Lebenophilosophie*, que me parece demasiado influido, si no en el juicio, al menos en el modo de ver el autor los grupos, por el libro de H. Rickert, *Die Philosophie des Lebens*. Cf. mi obra *Die gegenwärlige Philosophie in Deutschland*, Wegweiser, Verlag, Berlín 1922.

que existen entre la *evolución del saber* y la *evolución política*, tanto los conflictos externos de poder entre los Estados como las sucesivas formas de constitución (en su función sociológica y consideradas estas formas como causas, no como productos jurídicos con su sentido y validez), más los *partidos* políticos pugnantes y triunfantes. Con arreglo a mi teoría sociológico-histórica del orden en la actuación de los factores reales sobre la historia del espíritu y de las ideas, tocada en la primera parte de esta obra, es de esperar que esta influencia y determinación sea la mayor posible en las épocas preponderantemente *políticas*, en las cuales el curso del derecho y de lodos los grupos jurídicos, así como la economía y la técnica, aparecen limitados en lo esencial por los ámbitos dentro de los cuales les permiten desplegarse las variadas relaciones *políticas* de poder y sus manifestaciones jurídicas bajo la dirección del Estado.

De análoga importancia objetiva para todo saber positivo sobre la naturaleza, los pueblos y las culturas, son en primer lugar todas las *conquistas y colonizaciones*, el comercio *con países lejanos* dirigido por una política, las *misiones*, dirigidas por un sistema, de las iglesias, siempre copiadas primitivamente a las formas del Estado -la "iglesia" es, en efecto, la forma preponderante de organizarse la religión en la época *política*; la razón de tal importancia es que la curiosidad y la sed de saber consiguen por medio de semejantes movimientos mundos totalmente nuevos de objetos. Así, por ejemplo, se vino abajo con las conquistas de Alejandro el antiguo sistema pitagórico en Astronomía al no dejarse ver una "antitierra". Igualmente provocó esta misma irrupción de Alejandro en Asia, como

lejana consecuencia suya, aquel cruce de ideas y cultos griegos y orientales que caracteriza la época helenística. Las expediciones de Federico II a Italia facilitaron la entrada de la ciencia árabe en Occidente y el creciente conocimiento de las obras principales de Aristóteles, que tan importante resultó para la forma tomada por el saber en la gran Escolástica. La conquista de Constantinopla por los turcos condujo indirectamente a la fundación de la Academia florentina y a la emigración de la intelectualidad bizantina hacia Italia. Los viajes, motivados por la política de poder, de Magallanes, Colón, Vasco de Gama; las expediciones de Napoleón a Egipto; la colonización inglesa de la India y de otros países; los viajes de circunnavegación del globo; las misiones de las iglesias en China, el Japón, la India y en los pueblos en estado de naturaleza, han conducido a acumular una enorme cantidad de conocimientos geográficos, astronómicos, zoológicos, botánicos y no menos de conocimientos pertenecientes a las ciencias del espíritu -como no es necesario puntualizar. Cierto que la *contrapartida*, esto es la expulsión y la aniquilación de culturas enteras por estos movimientos, acaso no sea menor, bien miradas todas las cosas, y sólo con que pensemos en el gran ejemplo de la expulsión de las ciencias antiguas por las conquistas germánicas, en todo lo ya encontrado y descubierto que cayó en negro olvido durante siglos (por ejemplo, el "copernicanismo" de Aristarco de Samos), más todo lo que la guerra, el fuego y la ruina consumieron en los tesoros y en los *medios* del saber. Sólo en estas formas de la guerra y de la expedición predatoria suelen transmigrar y ponerse en "viaje" pueblos enteros o grandes partes de ellos. Estas cosas tienen

sólo una "historia". Una sociología, en el fondo, no la tienen; a no ser la simple comprobación de que las expansiones del poder de los Estados en la época política, cuando todavía no existe un tráfico y comercio mundial ajeno al Estado, pacífico y ordenado en forma duradera, tienden a producir una tal mezcla entre los pueblos, que *crece* en medida considerable el saber total del mundo por obra de la creciente oportunidad que hay para entrar en un mutuo contacto espiritualmente productivo. Asimismo es la expansión del poder político en la época política la fuerza más poderosa que lleva a los grupos pequeños y sueltos a fundirse en asociaciones políticas cada vez más amplias, en capas y clases que, en general, redundan en beneficio del saber.

Pero sólo un europeísmo partidista, dogmático, ignorante de la sociología, se permitiría la audacia de afirmar que el *saber total* humano ha sido más favorecido que obstaculizado por la evolución externa del poder de los Estados europeos. Lo único que resulta verdad es el hecho histórico de que la ciencia *especializada* y positiva del moderno Occidente más bien ha ganado que perdido en contenido por obra de la expansión del poder en Occidente, y que de este modo sus métodos se *propagaron* enormemente cierto que sin tocar por ello de *ningún* modo profundo las *psiques* de estos pueblos, ni sus metafísicas y religiones. No deben olvidarse nunca los siguientes grandes hechos. Si bien la ciencia especializada y positiva europea es universal en cuanto al contenido y valor de sus resultados y dentro de los límites de su finalidad técnica, por su origen es un producto *sólo* europeo, esto es, el producto de *un* conjunto de pueblos absolutamente individual y

único y de su historia[208]. La valoración positiva incondicional y la elección de semejante imagen del mundo verdadera y justa, por medio de la cual se torna dominable y derivable el mundo, *supone* ya toda una serie de posiciones metafísicas y religiosas, que a su vez proceden de la metafísica y la religión específicamente occidentales. Estas posiciones son, entre otras, las siguientes: 1) la tesis "*omne ens est bonum*", que, por ejemplo, no comparte con el mundo occidental el mundo budista entero[209]; 2) que en general es valioso y deseable dominar y derivar los procesos naturales y que esto no engolfa en cosas que apartan al hombre de su formación y su salvación, o sea, de su fin supremo; 3) que el destino metafísico y eterno del hombre depende de esta su *una* vida y de su conducta en ella, y que después de su muerte no puede el hombre seguir interviniendo en las cosas terrenas -una afirmación que no comparte casi ningún pueblo asiático, exceptuados los judíos y los mahometanos; y otras posiciones semejantes, que prestan a la *tierra* y a la existencia del hombre por una sola vez sobre ella enorme *gravedad* y una insustituible importancia. Si se *olvidan* estos hechos, si se tiene la ciencia positiva por un "producto de la evolución" humana *universal*, esto es, por una fase de la evolución que con el tiempo habrían alcanzado todos los pueblos, aun *sin* ser rozados por Europa - como han hecho A. Comte y H. Spencer, y también Karl

---

208 Cf. la *Religionssoziologie* de Max Weber, que con razón hace resaltar este punto como enteramente fundamental.

209 La tesis es falsa, si "*bonum*" ha de significar más que valioso. Pues "*omne ens*" es *qua ens* indiferente respecto del bien y del mal. Igualmente falso es el axioma budista, schopenhaueriano y hartmaniano "*omne ens est malum*" o "sería mejor que no hubiese nada".

Marx, errando tan radicalmente, con la economía capitalista, que, como vimos, depende estrechamente de nuestra moderna ciencia occidental-, se es un europeísta tan partidista como si alguien pretende inferir de la historia de las religiones el que el Cristianismo no es la religión absoluta, sin duda, pero sí la "más perfecta" *hasta ahora* (como había pretendido al comienzo de su labor científica Troeltsch en su obra sobre *Die Absolutheit des Christentums*), *dando por supuesto*, naturalmente, de un modo secreto e inevitable las normas de valoración europeo-cristianas (como el propio Troeltsch reconoció y expuso de una manera tan acabadamente clara y honrada en sus conferencias de Londres, poco antes de su muerte). Pero si se mira a las misiones occidentales y americanas, que entran ante todo en cuenta para la difusión activa de posiciones metafísicas y religioso-eclesiásticas, no se cederá un instante a la infantil figuración -bien entendido, si no hay un supuesto religioso-dogmático- de que las misiones pudieran conseguir *jamás* una significación de sociología de las masas, ni desalojen ni siquiera conmuevan y pongan en peligro seriamente las metafísicas y religiones de aquellos círculos de cultura. Esto vale para las misiones cristianas de toda especie, que con demasiada frecuencia se han convertido -contra la voluntad de los misioneros- en simples instrumentos del comercio y de la expansión política, según la frase de Fontanes: "dicen Cristo y mi indiana". Pero también vale, viceversa, por respecto al Asia y a sus crecientes comuniones neobudistas en Europa y América.

Por importantes que históricamente puedan ser estas cosas, desde el punto de vista de la sociología del saber son casi

insignificantes. El poder político es en *toda* forma y la misión con un fin es asimismo en *toda* forma *completamente* incapaz de propagar especie alguna del saber religioso y metafísico de otro modo que de un simple modo ocasional y de corta duración[210]. Desde el punto de vista de la sociología del saber, es necesario atribuir un papel mucho más importante al *comercio mundial* y a la difusión de la industria, en la medida en que brotan de una motivación económica y únicamente más tarde reciben forma política, o en la medida en que en general no aspiran a ninguna clase de sumisión política del territorio explotado. Uno y otra difunden la ciencia positiva ante todo por medio de las técnicas y de las industrias, que *suscitan* secundariamente, y sólo así, la necesidad de las ciencias que les son correlativas; por ejemplo, las escuelas americanas (de Medicina) y las Universidades americanas en China, sobre las que nos ha informado recientemente H. Driesch.

En cambio, para la discusión *metafísica* entre las grandes e irreemplazables individualidades espirituales que son los círculos de cultura, no entran en cuenta ni el poder político, ni la misión con un fin, ni la penetración económica con su capitalización e industrialización de la economía, sino sólo ese "grande y sublime coloquio" (A. Schopenhauer) que por encima de las distancias del espacio y del tiempo sostienen entre sí sobre cosas metafísicas los más altos *representantes* de los respectivos círculos de cultura -en la atmósfera anteriormente caracterizada del nuevo "*cosmopolitismo de los círculos de*

---

210 La "guerra santa" de Mahoma, como forma de propagar la fe del Profeta, nunca ha tenido sino breve éxito y hoy apenas tiene ya mayor significación.

cultura". Este coloquio se ha iniciado ya hace poco en una medida que hasta aquí no había conocido el mundo, y no tiene lo más mínimo que ver con la internacionalidad de la ciencia y de la técnica- que, comparada con este coloquio, *supone* la posición metafísica de *uno*, pero sólo de uno, de los interlocutores, a saber, la posición de "Euamérica". A este respecto poco se puede esperar de los "congresos religiosos", con que en un modo análogo al de los "congresos filosóficos" se han imitado recientemente, en particular por el lado americano, pero en forma artificial y endeble, en cuanto tales congresos pretenden ser más que ocasiones para la comunicación personal, los congresos internacionales, sumamente fecundos y provechosos, de las ciencias positivas[211]. Todavía menos significativos son los "congresos filosóficos". Estos congresos no pueden rendir los *grandes* frutos que pueden producir los congresos científicos, simplemente por faltarles la base común de una axiomática y un método unitario, la unidad de la terminología, habitual en las ciencias exactas, las convenciones sobre medidas para toda especie de magnitudes, y por estar aquí esencialmente excluida la "división del trabajo". En la filosofía es justamente un *objeto* capital de la discusión lo que en la ciencia positiva es *supuesto* no comprobado. Lo único que aquí puede *conducir* más lejos es un "synphilosopheín" durante años, descubriéndose mutuamente las esencias y sus conexiones.

---

211 Es de suyo comprensible que una iglesia de revelación no pueda, en absoluto, colocarse en el terreno de la "discusión" religiosa. La iglesia romana, por ejemplo, no acude, consecuentemente, a ninguno de estos congresos.

Pero en medida mucho mayor aun que la política exterior son los *destinos políticos interiores* de los grupos reunidos en los Estados, imperios, etc., los que rozan, siguiendo determinadas leyes, la evolución del saber humano[212]. Ante todo, se encuentra aquí el poderoso *proceso de la emancipación del trabajo* frente a las múltiples formas de sujeción del mismo que tienen un origen político y bélico, proceso sustentado por la lucha política de estamentos, clases y partidos; o sea, el camino desde el "*status*" hasta el "*contractus*", como lo llamaba H. Spencer. Las grandes fases de esta lucha, siempre y en todas partes librada por las clases *inferiores*, y de las formas que recibe en las "democracias políticas y sociales", significan, desde el punto de vista de la sociología del saber, y en particular de las *formas* de éste, siempre tres cosas. 1. Retroceso del libre espíritu metafísico, por naturaleza aristocrático, hasta arrancar de raíz la metafísica como *institución* social del saber y de su enseñanza, o bien la reforma de la metafísica en el sentido de hacer de ella sistemas cerrados de pensadores individuales "*solitarios*". 2. Creciente organización dogmática, institucional y eclesiástico-jurídica de las religiones con arreglo al principio "*c'ést la mediocrité, qui fonde l'autorité*", y por otro lado salvación de las minorías selectas frente a este proceso de petrificación en la forma de una consciente religión de aristócratas, esto es, en la forma de la "secta". 3. Creciente progreso del espíritu científico positivo y del espíritu técnico, cuya íntima con-

212 Si "Estado de cultura" significa un Estado creador en las cosas de la cultura espiritual, por ende también en las del saber, no hay ni puede haber semejante Estado, como he hecho resaltar muchas veces. El Estado no tiene por principio más significación que la de abatir en el mejor caso las fuerzas que se oponen al desarrollo y progreso de una cultura.

gruencia ya hemos mostrado. El simple triunfo de la idea judía de Dios por obra del Cristianismo, religión preponderantemente de las *capas inferiores*, con su Dios creador positivo, su Dios "del trabajo", que ha "hecho" el mundo en seis días, con su nueva valoración del trabajo, en un principio sin duda sólo intencional, es el germen vivo de toda la subsiguiente evolución occidental en los tres aspectos acabados de señalar. Esto es: el Cristianismo en cuanto iglesia *limita* la metafísica a los "*praeambula fidei*"; en cuanto "iglesia" copiada, en su estructura, del imperio romano, dogmatizada la religión, después de haber divinizado en sentido ontológico a su fundador por virtud del *culto* de Cristo. Y mediante la nueva estimación del trabajo que corresponde a una opinión e ideología de clases inferiores triunfante también sobre las antiguas clases superiores, da el supremo impulso *intencional* a la abolición de la esclavitud y de todas las formas de trabajo forzado, en virtud, al menos, de la plena igualdad *metafísico-religiosa* del esclavo y del señor, del varón y de la mujer, del feto y del ser humano perfecto (prohibición del aborto), del niño y del adulto. El Cristianismo desarrolla, además, tan pronto como se ha hecho más robusto institucionalmente, una creciente política positiva de aumento de la población, dando también con ella un nuevo impulso a la impregnación de la vida por la técnica y la ciencia[213]- todo esto, visto en relación a la Antigüedad y aun más a las culturas asiáticas, a quienes estas cosas son extrañas. Con su doble mandamiento "trabaja y no goces" es el Cristianismo, por lo pronto en sus

---

213 Cf. mi trabajo *Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen* en *Schriften zur Sociologie und Weltanschauungslehre*, Bd. III., 2, Leipzig, 1924.

órdenes, pero difundiendo desde ellas este espíritu también en el mundo laico, el primer fermento originario de ese *espíritu de acumulación* sistemática en orden a la riqueza material que es una forma previa de la voluntad capitalista de adquirir[214]. También en estos rasgos se encuentra, pues, el Cristianismo en perfecta *unidad de estilo* con el europeísmo todo, al menos en su mitad romano-occidental, o sea, *después* de la separación interna y crecientemente externa de *Bizancio y Roma*. De esta suerte pone, también en esta nueva forma, las bases del *común* destino del mundo romano-germánico (en el sentido de L. von Ranke), en contraste con el Oriente y con la evolución peculiar rusa hasta Pedro el Grande, la cual está determinada, en punto a la sociología del saber, por Bizancio y los Padres grecohelenísticos y carece del triple impulso mencionado[215].

El espíritu metafísico y libremente especulativo permanece considerablemente *más libre* en territorio bizantino y ruso; el monacado, mucho menos "útil al común" y más contemplativo, se halla *por encima* de la autoridad eclesiástica y del clero secular, al contrario que en la iglesia romana; no está *subordinado* como en ésta al poder de la autoridad y de la administración eclesiástica. En lugar del Papado y de su autoridad dogmática de derecho propio, se encuentra en Oriente el tradicionalismo de una "Santa asamblea", que, según la fórmula de Vicente de Lerín, se limita a *fijar* aquello "*quod semper et ubique creditur*", esto es, aquello que está contenido en la

---

214 Cf. Bruno A. Fuchs, *Der Geist der bürgerlic-kapitalistischen Gesellschaft*, Munich, Oldenbourg,1915.
215 Cf. mi artículo *Über östliches und westliches Christentum* en *Moralia*.

"santa tradición" -o sea, que no decide *ex se* sobre los dogmas. Por otra parte, en Oriente se ha desarrollado débilmente el espíritu técnico-positivo y técnico-científico, pues el activismo político romano resulta eliminado y el intelectualismo helénico contemplativo, de matiz *estético*, resulta el rasgo fundamental hasta hoy dominante en la evolución del Oriente cristiano[216]. Causas de naturaleza *política*, *no* de naturaleza peculiarmente religiosa, han ensamblado todo esto y creado estructuras sociológicas del saber radicalmente distintas en el mundo romano-germánico y en Oriente, incluyendo Rusia. Desde Pedro el Grande ha *recibido* Rusia lo que llamamos la "ciencia y técnica europea", no esencialmente de otro modo que mucho más tarde la han recibido Japón, China, India. Tampoco la economía capitalista hubiera surgido *nunca* en territorio ruso por virtud de una propia evolución autóctona -dicho sea en rudo contraste con Karl Marx-, si no hubiese sido impuesta *desde fuera* al imperio ruso, primitivamente por ramas suecas, polacas, germano-bálticas, judías y otras ramas de pueblos dominadores, más tarde por la fuerza de la concurrencia en la economía mundial naciente. No es necesario comparar en este sitio la historia de las fases en la emancipación del trabajo con los progresos de la ciencia positiva, pues ya se ha hecho con demasiada frecuencia. Sin ningún género de duda, *no* es la ciencia el motor del proceso de emancipación del trabajo, sino la emancipación del trabajo el motor que ha impulsado el desenvolvimiento de la ciencia positiva.

[216] Cf. Masaryk. *Skizzen zur russsichen Geschicts und Religionsphilosophie*, donde está perfectamente destacado este punto. Sobre la mística cristiana oriental, cf. el excelente libro de Aksakow, Reichl, Darmstadt, 1924.

Igualmente conocida es la interna conexión entre una exclusiva religiosidad de la gracia -en Calvino, sobreestimado de un modo significativo por M. Weber, simplemente expresada con máximo relieve-, un aristocratismo religioso y una *democracia* política y eclesiástica (en contraste con la democracia religiosa como "igual" capacidad de todos para salvarse, el aristocratismo eclesiástico-político y el hierarquismo estamental de la iglesia romana) y el triunfo creciente del espíritu técnico y científico-positivo sobre toda metafísica, más sobre los restos de la técnica *mágica*. Es por todas partes *el mismo* proceso *psico-energético* de masas, sólo visto desde diversos lados. Este proceso no sólo responde al triunfo de los príncipes y de los Estados territoriales sobre el poder imperial, sino que en lo concerniente a las posibilidades de propagarse los nuevos movimientos y doctrinas religiosas y científicas coincidentes tiene su causa suprema en la alianza de dichos poderes políticos con la joven y ambiciosa burguesía de las ciudades. No se trata, pues, ni de una evolución de la religión, de la metafísica y de la ciencia dirigida por la pura lógica del sentido, ni de una evolución determinada primariamente de un modo económico. Sin los príncipes territoriales, las nuevas doctrinas religiosas de los reformadores se habrían quedado solitarias y sin influencia; habrían en todo caso formado mínimas y efímeras sectas en torno suyo, como, por otro lado, la burguesía, en cuanto clase nueva, no habría podido nada sin los príncipes territoriales.

Ahora bien, el *núcleo de la cuestión específica de la sociología del saber* es éste: ¿por qué allí donde cesó la pavorosa sujeción del espíritu metafísico por la antigua Iglesia, como en la Europa

nórdica de los países preponderantemente protestantes, el quebrantamiento de esta sujeción no hizo rebrotar la metafísica en todas partes? ¿Y por qué el triunfo de la democracia burguesa fue en todo el frente, hasta en la Enciclopedia francesa de D'Alembert, un triunfo de la ciencia positiva y de la técnica?[217] O también: ¿por qué en la época feudal se unió el dominio de unos estamentos en virtud del poder político, la sangre, la tradición, en virtud, además, de su riqueza del poder y su trabajo relativamente no libre, con una *estructura del saber fuertemente contemplativo-intelectualista* en relación a los tiempos posteriores, como es la de la ancha, poderosa ciencia "estamental" de los sacerdotes, los conventos y los monjes, y asimismo con una metafísica biomórfica y realista en la cuestión de los universales, que pone obstáculos a la ciencia positiva, e incluso la abate relativamente, y que si bien *sólo* como "*praeambula fidei*", ostentaba empero *genuino* carácter institucional y no era en modo alguno sistema personal; como *todas* las metafísicas nacidas en el suelo de la Edad Moderna, las metafísicas de los "pensadores solitarios", relativamente, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, etc.? La respuesta a estas cuestiones es la siguiente. Una capa de señores feudales que acumula su riqueza no por su propio trabajo económico, sino por el *ajeno* y en virtud de *privilegios* políticos, puede alimentar y alimentará, con una "*largesse*" que siempre le será propia y por medio del producto del trabajo no libre, una capa contemplativa e intelectual económicamente *improductiva*; y ello doblemente, si tiene en sus manos la inmensa

217 Cf. sobre el origen del positivismo Troeltsch, *Historismus*, I, pág. 371 y sgts.

mayoría de los supremos cargos y dignidades eclesiásticas, y si, además, estos administradores de los supremos cargos eclesiásticos y los monasterios mismos tienen un amplio carácter *político*, como ante todo los monasterios de las más antiguas órdenes, y primero que ninguna la altamente feudal de los benedictinos[218] -o en suma, cuando la Iglesia y el Estado se desarrollan compenetrados en una profunda unidad orgánica. Totalmente distinta es la unión entre la burguesía, cuya posición económica se funda en su *propio* trabajo, y el poder de los señores territoriales, creciente hasta la época del absolutismo. Como estas nuevas *élites* directivas adquieren su riqueza por medio de su *propio* trabajo, y como el Estado monárquico, siempre codicioso de impuestos, tienen un máximo interés por abolir las formas no libres del trabajo, siempre relativamente infecundas desde el punto de vista económico, y en modo alguno un interés por el estamento monástico, inferior desde el mismo punto de vista, se le *menoscaba* más y más al espíritu contemplativo y metafísico la *base* económica que le es necesaria. Cuando Bacon dice que los "fines" y la metafísica entera de las "formas y cualidades" son tan estériles y sólo "consagradas a Dios" como las "monjas", ha dado expresión inconsciente a algo más que a una imagen, a saber, a una conexión esencial desde el punto de vista de la sociología del saber. Pues, en verdad, no es la evidencia teorética lo

218 Las órdenes mendicantes *no* sólo son una renovación religiosa del primitivo espíritu evangélico de pobreza voluntaria, frente a la mundanización y superenriquecimiento de los monasterios de las órdenes más antiguas, sino que vienen a ser también una necesidad *económica* cuando este aumento de riqueza nacida del poder ya no basta para alimentar a los contemplativos y a sus *organizaciones*.

que ha segregado de la "nueva ciencia" la metafísica de la teleología objetiva, de "las formas y las cualidades", sino esta conexión, evidente *a priori*: el hombre sólo puede proponerse frente al universo *libres* fines de dominación en la medida en que en este universo *no haya un orden teleológico objetivo*; sólo puede dar a su arbitrio forma al universo *en la medida* en que no haya "formas" *ónticas*; sólo puede dominarlo en la medida en que no contenga cualidades constantes, que sólo se pueda contemplar y a lo sumo denominar, sino sólo cantidades y "movimientos" mensurables; sólo en la medida, en fin, en que los procesos posteriores en el tiempo estén determinados *unívocamente* por los anteriores en el tiempo, puede adquirir poder sobre él.

Es la "infecundidad" de la metafísica de los fines, formas, cualidades ("*qualitates occultae*"), *no su falsedad teorética* -que, naturalmente, muy bien puede existir además-, y es la infecundidad *económica* de las capas contemplativas de los metafísicos, no su menor valor ético-religioso o epistemológico, acaso probado, lo que trajo consigo el derrumbamiento de la metafísica *institucional-social* de la imagen *biomórfica* del mundo en Occidente y la derrota espiritual de los contemplativos, al mismo tiempo que forzó a la metafísica, por un lado, a entrar en el "sistema" cerrado y personal (como forma) -y a los metafísicos, en el modo de existencia social del "pensador" solitario-, por otro lado, a adoptar la forma de la moderna "escuela". Las *causas* de este proceso son, una vez más, eminentemente *políticas*. El apasionamiento moral contra los "corrompidos monjes" (secularización de la propiedad eclesiástica), que se viste de ética y de religión, es una "ideología de interés" exactamente tan

derivada de éstos como la supuesta pura evidencia teorética de que no hay fines, formas ni cualidades objetivas en la naturaleza. La sucesiva abolición de los órdenes estamentales, primero en virtud de las asociaciones profesionales laicas, luego, en el siglo XIX, del alto capitalismo, por la creciente estructuración de la sociedad en *clases*, en virtud del repetido triunfo de la democracia inglesa y americana "desde arriba" (revoluciones inglesas) y de las democracias latinas "desde abajo" (revoluciones francesas), más la conversión de la edad de la "riqueza del poder" en la edad del "poder de la riqueza", habían detener *necesariamente* por consecuencia un *triunfo* también de la ciencia positiva y de la técnica, más una creciente y duradera autoridad *social* del investigador positivo. *Cada una* de las grandes revoluciones de Europa significa, pues, una nueva *dignidad* para la ciencia positiva. No es, pues, la ciencia, como cree Comte, quien ha desalojado a la metafísica institucional de las formas y las esencias, sino la política quien lo ha hecho en grande. Es, pues, cosa del más profundo fundamento sociológico que las clases inferiores y revolucionarias que formaban el "cuarto estado" y sus jefes tendiesen a hacer de la "ciencia" el sustitutivo tanto de la religión cuanto de la metafísica, y ya mucho antes del pragmatismo de Boole y W. James hicieran su idea directriz de un cientificismo tecnológico *pragmatista*, en contraste con el cientificismo exclusivamente racional de las clases burguesas ilustradas. Un serio testimonio de esto es la muy *clara* conciencia que los jefes del socialismo proletario tienen del condicionamiento sociológico de la metafísica, por un lado, y de la ciencia positiva inductiva, por otro, en contraste con el liberalismo burgués. La

"*feu dame le métaphysique*", juzga Bakunin, es aristocrática y autoritaria. "La philosophie rationelle", esto es, en el sentido de Comte, la ciencia positiva, *"est une science démocratique. Elle s'organise de bas en haut (¡), librement et a pour fondement unique l'experience" (Oeuvres*, 68 y sigts)[219]. Toda aspiración a un saber *a priori*, que no sea dependiente del *cuánto* de la experiencia, sino que pueda adquirirse ya en *un* caso ejemplar, es para Bakunin un saber "*selon la méthode des Etats centralisés*" -pues que partiendo de principios absolutos deben prescribirse leyes a los muchos hechos de la experiencia. "Detrás de esta cuestión: si en nuestra cabeza vive un noble espíritu matemático o sólo un vulgar y desnudo entendimiento humano, se halla escondida esta cuestión de intereses: si el poder y el derecho corresponde a una nobleza privilegiada o al pueblo vulgar"[220]. La fe en la exclusiva justificación del método inductivo (y con ella fa negación de todo saber esencial) está sin duda alguna ligada por leyes de sentido con la fe en el derecho universal e igual al voto y en el principio mayoritario para la formación de la voluntad del grupo. Si se considera, además, que, como mostramos anteriormente, la metafísica no puede cultivarse con arreglo al principio de la división del trabajo; que está esencialmente condicionada por la personalidad y la individualidad, por la nacionalidad y por el círculo de cultura; que presenta un crecimiento, pero no un progre-

---

219 Cf. la nueva obra de Sombart *Der proletarische Sozialismus*, I. Bd., pág. 138 y sgts., y el cap. XVI, *Die Wissenschaft*, fundamental para la sociología del saber del proletariado, exactamente concordante con las ideas aquí depositadas.

so, resulta plenamente comprensible por leyes de sentido que la fe en el cientificismo, en el "sólo la inducción", en la exigencia de una división del trabajo, en el progreso, en el internacionalismo, coincidan *necesariamente* en el conjunto de la ideología de intereses que es el socialismo proletario. Pero únicamente la adición del pragmatismo tecnológico del trabajo hace de la "fe en la ciencia" que tiene el proletariado una "ideología" particular del conocimiento humano. El hombre es entonces por su *esencia* "*homo faber*", un ente que fabrica instrumentos y signos. "Si la sociedad tiene una necesidad técnica, esto influye más sobre la ciencia que diez Universidades" (Engels). "Es la necesidad de hacer más fértil el traba o lo que conduce a la ciencia y a la formación de la persona" (¡)[221].Labriola[222] es quien ha intentado desarrollar más por extenso el pensamiento que ya hemos examinado y encontrado demasiado ligero: "*esso* (= la concepción materialista de la historia) *parte dalla praxis, cioè dallo sviluppo della operosità, e come è la* teoría dell'homo che lavora, *così considera la scienza slessa corte un lavoro. Porra infine a compimento il senso implicito alla scienze empiriche; che noi, cioè, con l'esperimento ci riavviciniamo al fare delle cose, e raggiungiamo la persuasione che le cose stesse sono un fare, ossia un prodursi...*" W. Sombart ha descubierto en Proudhon un pasaje muy interesante, que anticipa el moderno pragmatismo entero: *"L'idée avec ses catégories surgit de l'action et doit revenir á l'action, a peine de dechéance pour l''agent. Cela signifie que toute con-*

220 Dietzgen, *Sozialdemocratische Philosophie*, pág. 25. Cf. también las otras frases, sobremanera instructivas, del mismo libro, citadas por Sombart, I, B., pág. 230.
221 Dietzgen, I, c., pág. 7.
222 Labriola, *Discorrendo di Socialismo*, 1898, págs. 79-80.

naissance, dite apriori, y compris la métaphysique est sortie du travail pour servir d'instrument au travail, *contrairement a ce que'enseignent l'olgueil philosophique et le spiritualisme religieux, accrédités par la politique de tous les siècles"*[223].

Entre los motivos que mueven a la clase proletaria a conceder a la ciencia positiva un valor absoluto y a eliminar no sólo la religión, sino también la metafísica -el *index librorum prohibitorum* de la República soviética rusa comprende, por ejemplo, todos los filósofos de Thales a J. G. Fichte- menciona W. Sombart en un estudio muy digno de nota los cinco siguientes:[224]

1. "La ciencia se dirige con sus resultados "a todos"; aspira a la "validez universal", un concepto que no se emplea en el alto sentido kantiano de la racionalidad universal, sino en un sentido naturalista mucho más tangible, en el cual significa tanto como ser comprensible a todo el mundo. Las ideas que la ciencia descubre responden a las exigencias, ya conocidas para nosotros, del pensar "proletario"; ser "sencillas y familiares". La socialdemocracia no quiere "reconocer nada que se remonte por encima de las disposiciones científicas del entendimiento humano"; pero a su modo de ver "el intelecto es una facultad enteramente familiar, formal, mecánica". (Dietzgen, *Philosophie*, 37, 42).

2. En la ciencia experimental el pensar no es autarca, sino que está sometido, por así decir, al pueblo soberano: la "masa" de los hechos decide lo que es verdadero. El resultado se produce como por una votación: "las ideas deben fun-

---

223 W. Sombart, 1. c., págs. 140.
224 W. Sombart 1. c., pág. 234.

darse esencialmente en hechos y experiencias sensibles" (1 c., pág. 50).

3. La ciencia cumple una importante exigencia de la democracia en cuanto que tiene por base la desconfianza y está sometida en todo tiempo a la crítica de la publicidad. "No te creo, pruébamelo". En todo tiempo puede el dominio de una opinión doctrinal sostenerse apelando al pueblo -los hechos.

4. La ciencia responde al ideal del proletarismo en cuanto que reconoce el principio de la igualdad. "En la ciencia es el granito de polvo un objeto tan digno como el cielo estrellado". "No es admisible la división en cosas dignas y cosas indignas...; la infinita muchedumbre de las cosas está toda compuesta de una misma materia, de la materia empírica". "Todo mora bajo un techo. La variedad está sólo en la forma; por su esencia todo es de uno y el mismo calibre". (Dietzgen, *Religión* 3°, 47 y *passim*).

5. La ciencia es rebelde. Esto se sabía hace mucho. Ya Buckle había advertido que allí donde echó raíces "el espíritu baconiano" se llegó a una revolución: primero, en el siglo XVII, en Inglaterra; luego, en el XVIII, en Francia. Los escritores proletario tu parecen conceder singular valor a esta propiedad de la ciencia. Esperan de ella la destrucción de lo existente. "La maldad reaccionaria ha olfateado las consecuencias revolucionarias del sistema inductivo", "Yo afirmo que de este principio de la inducción se derivan las más maravillosas consecuencias antirreligiosas y antiplutocráticas" (1. c., págs. 44, 45).

Nosotros podemos tributar a la justeza de estos cinco motivos nuestro pleno asentimiento, tanto más cuanto que

nosotros mismos los hemos indicado ya *todos en esta obra*. Responden *exactamente*, en efecto, a los orígenes sociológicos de la ciencia positiva y de la metafísica. Desde la teoría de este origen que nosotros hemos dado anteriormente, puede verse que tanto el racionalismo e intelectualismo científico (que considera toda técnica como mera aplicación de una pura teoría) como este pragmatismo proletario de los trabajadores manuales, son falsos; que ambos representan *ideologías de intereses*, aquél la de la burguesía liberal, éste la del proletariado. La ciencia es precisamente hija del *enlace* entre la pura filosofía y la experiencia del trabajo técnico, o entre las capas correspondientes[225]. Y solamente la filosofía es teoría apráctica y "pura". Por no convenir sociológicamente a la perspectiva de intereses de una clase histórica perecedera, no deja de ser una "eterna" incumbencia de la Humanidad" (Kant), como parece que había de ser comprensible de suyo.

Pero en todo caso no puede tolerarse más, desde el punto de vista metódico, que los representantes intelectuales de las clases se reprochen mutuamente en todas estas cuestiones y en otras el defender sólo una ideología de dominadores o de oprimidos; que vengan a decirse uno a otro: "hazte primero proletario, o hazte primero burgués, si quieres entender lo que yo digo y poder ver la verdad de mis ideas". Si no hubiese realmente en el intelecto humano ninguna instancia capaz de elevarse *por encima* de todas las ideologías de clase y de sus perspectivas de intereses, sería ilusión *todo* posible conocimiento de la verdad. Todo conocimiento seria *tan sólo* una función de la *ausencia* de la lucha de clases; exactamente

[225] Cf. nuestras consideraciones anteriores.

como lo afirma de hecho la interpretación económica de la historia por respecto a las leyes éticas de preferencia entre valores, por respecto al bien y al mal. También la forma de la lógica y la forma del conocimiento se limitaría a ser una función de la clase o una opción a ella. Mas por otra parte es un hecho comprobable con seguridad que la clase determina en gran medida *tanto el ethos como el modo de pensar*, en modo alguno el solo objeto y contenido del pensar y conocer. El "absolutismo", que lo desconoce, es exactamente tan inane como el puro relativismo clasista. Ya hemos indicado anteriormente el modo de superar esta aparente contradicción: los *sistemas categoriales* del intuir, pensar y valorar, que se forman en la historia del hombre mediante la funcionalización de la aprehensión de esencias, están diversamente determinados según la clase, no en su validez ni en su origen *posible*, pero si en su *selección y elección*, *también* por la clase. Por eso no es inexacto que incluso modalidades muy formales del pensar y de la aprehensión de valores estén diversamente especificados según la clase -bien que sólo dentro de las leyes del *gran número* de casos, pues que todo individuo puede en principio superar la limitación de su clase. Entre estos modos de pensar formales determinados por la clase cuento, por ejemplo, los siguientes, que enumero son concisión de esbozo, indicando cada vez su correspondencia sociológica:

1. Prospectivismo de los valores en la conciencia del tiempo -clase baja-; retrospectivismo -clase alta.

2. Punto de vista de la géneses -clase baja-; punto de vista del ser -clase alta.

3. Interpretación mecánica del mundo -clase baja-; interpretación teleológica del mundo -clase alta.

4. Realismo (el mundo preponderantemente como "resistencia") -clase baja-; idealismo -clase alta (el mundo preponderantemente como "reino de ideas").

5. Materialismo -clase baja-; espiritualismo -clase alta.

6. Inducción, empirismo -clase baja-; saber *a priori* racionalismo -clase alta.

7. Pragmatismo -clase baja-; intelectualismo -clase alta.

8. Visión optimista del futuro y retrospección pesimista -clase baja-; Perspectiva pesimista del futuro y retrospección optimista, "aquellos buenos tiempos" -clase alta.

9. Modo de pensar que busca las contradicciones o modo de pensar "dialéctico" -clase baja-; modo de pensar que busca la identidad -clase alta.

10. Pensar inspirado en la teoría del medio -clase baja-; pensar nativista -clase alta.

Como de suyo se comprende, en los contrastes aducidos no se trata de las *teorías filosóficas* que llevan los mismos nombres, sino de ciertos *modos* de pensar y *formas* de intuir en cuanto vivientes o en su función, no de un saber reflexivo de estas formas. Son *inclinaciones subconscientes* y condicionadas por la clase a concebir el mundo preponderantemente en una u otra forma. No son prejuicios de clase, sino algo más que prejuicios: *leyes formales de la formación* de prejuicios, y tales leyes formales, que en cuanto leyes de preponderantes inclinaciones a formarse ciertos prejuicios, radican pura y exclusivamente *en la clase* -prescindiendo por completo de la

individualidad, de la profesión y de la medida del saber del hombre, como también de su razón, nacionalidad, etcétera. Conocidas íntegramente y comprendido su *necesario* brotar de la clase, constituirían un nuevo capítulo de la sociología del saber, que yo llamaría, por analogía con la teoría baconiana de los ídolos de la percepción externa (teoría de las ilusiones) y la teoría de los ídolos de la percepción interna dada por mí[226], "*teoría de los ídolos sociológicos*" del pensar, intuir y valorar. Estos "ídolos" condicionados sociológicamente son algo *más* que errores. Afectan tanto a lo que como materia intuitiva del mundo se le presenta al que pertenece a una clase, cuanto a las formas *objetivas* en las cuales se le *presenta* (sin una particular atención artificial ni una reflexión consciente). Son, pues, algo mucho más fuerte, más tenaz, más apremiante, que un simple falseamiento *ulterior* de la aprehensión intuitiva del mundo debido a la memoria o al juicio -como tan a gusto supone que son ese racionalismo barato al que no ha rozado la sociología del saber-. Es realmente un *relieve formal* de distinto género el que ofrece el *mundo mismo* a las clases altas y bajas, y a unas y otras en tanto tienen la impresión consciente de "subir" o "bajar". Estos ídolos son *tradicionales* en las clases, mamados con la leche materna por éstas, digámoslo así. En este punto tiene plena *razón* la teoría económica del saber. El error surge únicamente: 1. cuando se equiparan estos sistemas de ídolos condicionados por la clase con las formas del ser y de la génesis de las cosas; 2. cuando se equiparan con las formas de pensar, intuir y valorar objetivamente válidas y se

[226] Cf. mi ensayo *Die Idole der Selbsterkenntnis* en la colección de ensayos *Umsturz der Werte*, Bd. 2., Neuet-Geist Verlag.

enjuicia a éstas por analogía con semejantes perspectivas categoriales de intereses de clase; 3. cuando no sólo se los tiene por "necesarios" como *inclinaciones* del pensamiento e *impulsos* de la intuición -cosa que en efecto son-, sino que además se tiene por causalmente necesario que todos los *individuos* pertenecientes a la clase sigan estas inclinaciones e impulsos en la actividad cognoscitiva, consciente y supraautomática de su espíritu. Los prejuicios de clase, y también las leyes *formales* de la formación de prejuicios de clase, son, por el Contrario, *superables en principio para todo* individuo de la clase. Cuanto más conocidas sus leyes sociológicas por la teoría sociológica de los ídolos, tanto mejor pueden ser puestos *fuera de circulación* por todo hombre, cualquiera que sea su clase. Justamente el enseñar a cada cual y hacerle *objetivos* los ídolos y las formas de ídolos que se imponen automáticamente a su clase, es un capital valor práctico y educativo de una sociología del saber de las clases.

Se puede mostrar muy bien por qué las dos clases -introduciendo por lo tanto tan sólo la tosca distinción de clase alta y clase baja- "tenían" que inclinarse a intuir y pensar el mundo en las dos opuestas direcciones mencionadas. La clase baja tiene que inclinarse siempre a acusar y pintar con negros colores la historia pasada, ya que ésta la puso en su situación, y por lo mismo hará manar la "cultura" histórica, que le es relativamente inaccesible, de factores impulsivos naturalistas; por el contrario, con una orientación formal "mesiánica", pondrá el *summum bonum*, o "su" sumo bien, en la *esfera del futuro*, ya sea que lo espere y aguarde, en épocas de fe, de un milagro divino (escatología); ya sea que constituya

para ella algo que "debe ser", como para los socialistas utópicos; ya sea que lo considere, al modo del socialismo marxista, como un acontecimiento que sobrevendría necesariamente, como un "salto a la libertad" de la sociedad sin clases[227]. El marxismo es justamente una forma racionalizada del ancestral mesianismo judío y de la esperanza secularizada en el reino de Dios -mostrándose también en esto como una ideología típica de la clase baja. Por otra parte, la clase alta se inclina, especialmente al alcanzar la cima de su ascensión, a la actitud exactamente opuesta. Agradecida y reverente mira hacia el *pasado*, no viendo lo *deudora* de la Humanidad que resulta la historia -y angustiosa es su mirada hacia el futuro. ¿Quién negará que en las teorías de la historia de Gobineau y de muchos ideólogos de las razas, que también en O. Spengler pueden encontrarse rasgos típicos de la ideología de una clase alta y dominadora que se siente *amenazada*? El historiador y el sociólogo tienen que "contar" objetivamente con este perspectivismo de intereses de las clases en el mundo y en la historia, como si contasen con magnitudes fijas, y tienen que guardarse de sucumbir ellos mismos a ellas.

Igualmente comprensible me parece el que las clases bajas se inclinen siempre al punto de vista de la *génessis*, las clases altas al punto de vista del *ser*. Como en cada momento de la historia hay lo relativamente estable y lo nuevo en génesis - lo en génesis, y que más tarde ha llegado a ser, como lo en génesis y que *no* ha llegado a ser, porque otras fuerzas le cerraron la puerta de la historia "real" y lo aplastaron-, la clase

227 Cf. W. Sombart, ob. cit, Bd. I., capítulo 24, *Die mystiche Begründung*. Cf. además J. Plenge, *Marx und Hegel*.

alta siempre tendrá la inclinación a derivar lo nuevo y en génesis de *lo que ya habla llegado a ser*, la clase baja, por el contrario, siempre la inclinación a hacer surgir *lo que llega a ser de la génesis*, esto es, del choque "dialéctico" de potencias *dinámicas*. Para el primer modo de pensar tiene la historia la estructura de un estático "reino del pasado", que semeja a un "panteón de hombres ilustres". Para el segundo modo de pensar es la historia, desde el punto de vista formal, un *torrente* de génesis nunca en reposo, que se limita a depositar acá y allá estructuras más sólidas, que desaparecen, volviendo a hundirse en el torrente, en cuanto ceden las fuerzas que las crearon. La ciencia histórica ha de emanciparse de *ambos esquemas* engañosos y contrarrestar las perspectivas categoriales de intereses en una teoría de los factores causales de la historia como la que se ha intentado dar en la primera parte de esta obra.

La inclinación de la clase baja a interpretar *mecánicamente* todo proceso del universo tiene también su raíz profunda y necesaria, a saber, en que la necesidad automática de un por qué (en relevante contraste con la pregunta consciente y *espontánea* de la razón por el fundamento y la causa) se produce, primero, para los cambios y no para el fondo relativamente constante de los *cambios*, y segundo, para los cambios inmediatamente "presumibles" de dirección *de valor negativo* y no para los de dirección de valor positivo. Todo "por qué" automático nace del *cuidado* y de la necesidad práctica de derivar las cosas por medio de su división, movimiento y recomposición activos. Toda consideración automática (preconsciente) de un fin, toda impresión "de sentido" causada por el mundo, nace de cambios "bien" dirigidos, en que no se necesita inter-

venir, por cuya *causa efficiens* tampoco se "pregunta" automáticamente, por ende, y por los cuales se cree deber estar "agradecido" a una "potencia superior" *inteligente*[228]. *Ambas* categorías están intuidas en la vivencia de la acción humana y transportadas luego a la naturaleza. Pero a quien manda preséntasele su categoría preponderantemente como idea de un *fin* que entra en toda acción; a quien obedece, preponderantemente como *golpe impulsivo* (de los "resortes"), asimismo radicado en ella. Y ambos se inclinan a transportar su ideal de categorías, *parcialmente* visto, con la misma parcialidad, a las cosas y al curso de los acontecimientos del universo. Los privilegiados se inclinan a vivir siempre el estado social presente como la *consecuencia de un orden objetivo y estable, con un sentido y una finalidad, del universo.* La inclinación al modo de pensar *realista* es, por el contrario, muy explicable en la clase baja, pues que toda vivencia de realidad descansa en la vivencia de la resistencia contra la actividad de la voluntad y de la atención, y esta vivencia tiene en las capas de los trabajadores manuales un peso total muy distinto del que tiene dentro de las clases privilegiadas, esto es, las que dirigen intelectualmente el trabajo. Por lo demás, la visión materialista del mundo sólo es otra prolongación de la visión del mundo relativamente natural de los civilizados, condicionada por los impulsos de la acción y del trabajo: aquella prolongación que brota de la necesidad inmediata de coger y partir la materia extensa, como ha mostrado en detalle Henri Bergson y muy

---

228 No puede mostrarse aquí que objetiva y ontológicamente ambas categorías, la de la "*causa efficiens*" y la de la "*causa finalis*", son por igual *subjetivo-humanas* y *no* apresan el proceso real.

recientemente, y en forma bastante más profunda, A. Grünbaum[229]. Lo mismo se puede mostrar de los otros contrastes aducidos, y no menos de contrastes en el ethos que no fueron enumerados.

Consideraciones de esta índole, que valen por igual, naturalmente, para *todas* las clases[230], sólo se tornan un contrasentido cuando están destinadas a servir de base al *non sens* de una "ciencia burguesa" y de una "ciencia proletaria", si es posible cada una con su "*lógica*" especial. La actitud "científica" empieza entonces allí donde se *resiste* a semejantes inclinaciones del pensamiento condicionadas por la clase. *Este* es justamente el error fundamental: creer que no se "puede" hacer así, que también en este sentido determinan *necesariamente* el ser social las formas sociales de la conciencia. Las formas de concebir el mundo impulsivas o que se imponen de un modo automático no son justamente cosas que determinen en sentido unívoco nuestro juicio ni nuestra voluntad.

Absolutamente nada tienen que ver, por último, estos modos de pensar condicionados por la clase con aquellas transformaciones de la estructura categorial del mundo circundante tocadas con anterioridad que habíamos llamado modo de pensar primitivo, biomórfico, mecánico-formal y que sólo se refieren a *estadios en la evolución* de las agrupaciones humanas bastante separados entre sí en el tiempo. Estas últimas diferencias son de un orden de magnitudes muy distinto, como se sigue del simple hecho de que una *preponderante*

---

229 Cf. A. Grünbaum, *Herrschen und Lieben als Grundmotive der Weltanschauung*, prólogo de M. Scheler, Bonn, Cohen, 1925.

230 No, pues, especialmente para las clases altas, como con tanta presencia aparece en los marxistas prácticos.

organización en clases *sólo* se encuentra en la fase preponderantemente "social", la tercera de estas fases, o sea, *sólo* en ella aparecen estas inclinaciones del pensar condicionadas por la clase, como forma de descomposición del pensar todavía unitario en la comunidad vital.

Si después de esta digresión volvemos al problema de las razones sociológicas de la decadencia de la metafísica como "institución", se plantea esta cuestión: ¿*cómo vive* -siguiendo el principio "*primum vivere, deinde philosophari*"-, en las nuevas circunstancias señaladas, el hombre metafísico, que al propio tiempo se ha emancipado de la Iglesia, pero tornándose en el mismo proceso un hombre social y económicamente sin hogar? Le quedan diversas posibilidades. 1. Ser rentista en la nueva economía capitalista, que él se limita a contemplar (el tipo de Schopenhauer, Maine de Biran, el círculo de George). 2. Tener "mecenas" accidentales que le den de comer. 3. "Trabajar" en una profesión secundaria o, según el caso, principal (Spinoza, pulimentador de cristales ópticos; Albert Lange, secretario de una Cámara de Comercio). 4. Ser en algún sentido "hombre de Estado" y político (el tipo de *casi* todos los grandes "filósofos" ingleses, los que hacen con más intensidad política, y el de nuestro Leibniz). 5. Ser profesor de Universidad, no qua metafísico, sino qua investigador positivo o "profesor de filosofía" (así Kant, que, como es sabido, distinguía con máximo rigor entre él mismo como libre metafísico y él mismo como profesor universitario; con tanto rigor incluso, que seguía profesando *dogmáticamente* en su cátedra la ontología escolástica de Wolff después de haberla refutado en la *Critica de la Razón pura* como "ciudadano

de la república cosmopolita de los doctos"). 6. Cultivar como profesión principal una ciencia positiva o pertenecer de algún modo como "miembro útil" a la sociedad (Fechner, Lotze, por ejemplo). 7. Como profesor oficial de Metafísica, servir, por lo menos en el sentido objetivo (lo que pasaba por alto como caso posible la injusta lucha de Schopenhauer contra la "filosofía de cátedra" y la "sofística" de los Schellings, Fichtes, Hegels, etc.), o aun sin querer y *en virtud del contenido* de la propia metafísica, a un interés de Estado, dando de voluntad o contra voluntad al Estado una consagración metafísica (tipo capital: el dominio del hegelianismo, que llegó a tener temporalmente en Prusia un carácter institucional). 8. Ser escritor libre (Carlyle, Emerson, más tarde Nietzsche, por ejemplo), con lo que la filosofía adquiere sin duda las más de las veces un carácter netamente "literario".

En contraste con la metafísica, la ciencia positiva ha sido sólo *cosa ocasional* de diletantes, aficionados, aventureros, zahoríes, astrólogos, alquimistas, y siempre más o menos *profesión secundaria*, durante el tiempo en que la metafísica ha ostentado carácter institucional, para convertirse en *institución y profesión principal* y entrar con la técnica y la industria en una relación *sistemática* y racional, que cristaliza también socialmente en la época de la democracia triunfante. En las Universidades oficiales de los principados territoriales y del Estado absoluto sucede así primeramente en la forma rija que consiste en recoger la ciencia positiva, que no está al servicio del Estado ni de la Iglesia, en *una* Facultad, llamada "inferior", a la que se oponen las dos "superiores", la teológica y la jurídica, "superiores" en el sentido de que en esta época del

primado de lo práctico sobre lo teórico tienen por misión formar los funcionarios de la Iglesia y del Estado.[231] Más tarde, en el siglo XIX, va tornándose la valoración social de las Facultades lentamente hasta cierto punto la *inversa*: la Facultad de Filosofía se convierte en la verdadera *alma* de la *Universitas*, que en el transcurso de las cosas va convirtiéndose aun más y más, a su vez, en escuela especial. La Facultad de Teología tiene que luchar duramente por su derecho a la existencia académica; en Francia sale *totalmente* de la Universidad del Estado desde la desaparición del Concordato (Combes). Finalmente, se agrega en el último período del siglo XIX la llamada "Facultad de Ciencias políticas", que mejor se llamaría de Ciencias económicas, como nueva rama desgajada de la de Filosofía[232]. En esta edad crecientemente económica adquiere una importancia cada vez mayor; por el número de los estudiantes casi *sobrepuja* actualmente a todas las demás Facultades.

No es sólo, pues, la conexión necesaria existente entre "la democracia y el método inductivo" lo que ha uncido la democracia política, según se ha opinado, al carro de triunfo de las ciencias positivas -la ciencia moderna es *ab ovo* inductiva y deductiva al par; esto último, simplemente en cuanto ciencia "matemática" de la naturaleza; y toda ciencia se hace tanto más rigurosa cuanto más deductiva-, sino que lo que

---

231 Cf. la obra de Kant, *Der Streit der Fakultäten*.

232 En las universidades muy modernas, como la de Colonia, precede incluso la Facultad de Ciencias políticas a todas las demás Facultades en las ocasiones solemnes; ha venido a ser, por decirlo así, la Facultad "suprema". Las Facultades de Teología faltan en Alemania por completo en

explica en primer término esta *conexión entre la democracia y la ciencia es la relación de la democracia política con el proceso de emancipación del trabajo*, y del trabajo más cualificado y *libre* con la técnica, que cuanto más alto se despliega, requiere un trabajo tanto más cualificado y necesitado de aprendizaje. El culí y todo lo que se le asemeje no *puede* servir la máquina moderna; de donde también el hecho de que asciendan juntas la intensidad del trabajo bien pagado con jornada relativamente corta y su fecundidad económica (Lujo Brentano). Mucho más secundaria es la otra relación consistente en que la democracia ascendente *requiere* a su vez un estado más alto de saber y de cultura por parte de los pueblos. Esto no vale directamente para las formas superiores del saber, sino sólo para la cultura escolar media. Más bien es cierto lo inverso: que en tanto la democracia se torna *democracia unitaria de la cultura*, como son preponderantemente la francesa, italiana y española, las democracias latinas en general (a diferencia de la democracia inglesa, en que prepondera la alta política), y sobre todo si además es genéticamente una democracia "desde abajo", más bien *rebaja* considerablemente que *eleva* el nivel superior de las ciencias, y también de la filosofía, en los pueblos correspondientes. El "cono sociológico del saber" -haciendo intuitiva con la imagen de un cono truncado la distancia del saber de las clases bajas a los grupos del nivel superior y al par la *distribución* del saber siguiendo la sucesión de las clases- tiene en las diversas naciones muy diversas formas. Su altura disminuye con la anchura de la base y la relativa

las Universidades sostenidas económicamente por las *ciudades* (por ejemplo, Francfort, Hamburgo, Colonia).

uniformidad del saber se paga siempre con la altura del nivel superior. En oposición a otro sentido muy distinto de "democrático", a saber, el sentido de "popular", es la ciencia esencialmente "aristocrática", esto es, impopular. Y, a la inversa, *puede* hacerse mucho más popular que la ciencia la filosofía y metafísica, que por su origen es sin duda altamente aristocrática, pero que descansa en su primera parte sobre una investigación de esencias accesibles (en principio, al menos) a todo hombre. Como saber *de totalidad*, se presta a la necesidad de una *formación* mucho más que las ciencias, sumamente especializadas y cuya inteligibilidad para la mayoría desciende tanto más cuanto más especializadas están. La forma sociológica de la *democracia* "*desde abajo*"; que desde hace algunos decenios también progresa sin cesar en la historia de la democracia inglesa, que era primitivamente la forma más pura de la democracia con su ley de la formación "desde arriba", es en general más *hostil a todas* las formas superiores del saber[233] que *amiga* de ellas. Son las democracias de origen *liberal* las que ante todo han realzado y desarrollado la ciencia positiva en la historia. Las democracias del sentimiento sordo, que son las propias de las grandes *masas*, se convierten allí donde aparecen históricamente e incluso cuando exteriorizan su acción sobre el Estado en la forma parlamentaria, que les es inadecuada, pero ante todo cuando escriben en sus banderas el sistema de la llamada "acción directa", en los *mayores enemigos* de la ciencia positiva racional, y tanto más, por otra parte, en las presas de vagos mitos que pueden designarse como "*mitos de clase*" prospectivos. Así lo prueban los mitos

---

[233] Conf. mi conferencia *El saber y la cultura*.

escatológicos de la guerra de los aldeanos alemanes, hasta el "mito" aun existente del sindicalismo revolucionario[234] y el poderoso *mito del bolchevismo* ruso -la "huelga general universal", la "revolución mundial" y la "misión" especial de Rusia para realizar estas cosas y la "liberación del mundo"-, mito bebido a la vez en fuentes marxistas, judeo-orientales y por su origen ruso-ortodoxas y paneslavistas. La "ciencia" como tal sólo es tolerada por el bolchevismo en cuanto puede servirle como *capital técnico*[235]; la metafísica y la filosofía de Occidente, por el contrario, es reprimida con todos los medios de la censura, del índice, con tal consecuencia y vigor como en Occidente *sólo* la Iglesia medieval osó ponerlos en aplicación temporalmente. También el movimiento fascista ha desarrollado un "mito" metafísico sumamente nebuloso, que en su núcleo biologista y activista es absolutamente *hostil* a la ciencia e *irracionalista*[236].

Cosa análoga es la que llena el movimiento "nacionalista" en Alemania, cuyo ideólogo parece ser a la sazón O. Spengler. Estos *embriagadores* movimientos "clasistas" y "nacionalistas" sólo podían brotar de un suelo *preparado* por las anteriores democracias "desde abajo". Pero, en la medida en que tienen éxito, cavan la segunda tumba de sus propias madres. Estos movimientos, en efecto, han sido *traídos* en parte por la extensión de los derechos electorales de la democracia

---

234 Sobre él y su teórico G. Sorel. cf. W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, Bd. I., especialmente la parte *Die mystiche Bergründung*.
235 Cf. el segundo tomo de W. Sombart, *Der proletarische Sozialismus*, pág. 487, *Die geistige Machtmitteln* (de la República Soviética).

anterior a las mujeres y a los jóvenes, y en parte han brotado en *oposición* a los mecanismos cada vez más inertes de los partidos en la democracia parlamentaria, que se interponían *entre* el pueblo o la masa y el Estado. De aquí que todos tengan *en común* fundamentales tendencias cesaristas, dictatoriales y antiparlamentarias. Hasta ahora no tienen todavía estos crecientes movimientos el *poder* necesario para destruir la ciencia occidental, pero las llamas de los "movimientos" lamen con sus lenguas el edificio de la ciencia. Por otra parte son en su totalidad el *toque a fuego*, muy digno de atención, de una poderosa necesidad metafísica, de suerte que si no se diese satisfacción a esta necesidad por medio de un nuevo desarrollo de la buena *metafísica racional* por su método, en conexión con las ciencias positivas -en una nueva época relativamente *metafísica* de Europa-, tanto más probablemente podría ser destruido por completo ese edificio de la ciencia. Conatos de una nueva época metafísica los contienen todos los aludidos movimientos, en todo caso en mayor medida que los endebles ensayos de "neorromanticismo" con que se unen del modo más peregrino, por ejemplo, en los "movimientos juveniles" de las clases medias decepcionadas de todos los países. No haya, pues, duda: esos llamados "signos de decadencia de la democracia", y en especial de la democracia parlamentaria, que como forma de constitución política tienen su supuesto originario, desde el punto de vista de la historia del espíritu, en las teorías hipercientifistas de la razón preponderantes en

---

[236] Cf. el juicio de Benedetto Croce en su artículo *Der Liberalismus*, en la *Europäsche Revue*, Heft 2, horg. von Anton Rohan. Cf. también mi conferencia citada hace poco.

la época postabsolutista de la *Ilustración* - fenómenos que hoy nos salen al encuentro casi por todas partes con tal insistencia que hasta un hombre como Lloyd George pregunta lleno de angustia por sus "causas", y que no parecen sino dar demasiado la razón, al menos a primera vista, a las perspectivas spenglerianas de un período dictatorial-, tendrían que ser valorados, si fuesen más que pasajeros, como *los mayores peligros* para la pervivencia y el sosegado progreso de la ciencia positiva. Pero en todo caso significan el *final* del cientificismo positivo como un modo de pensar hostil en principio a la metafísica. La tendencia a una autosuperación de la democracia parlamentaria coincide así extrañamente con la autosuperación, ya descrita, de la seudometafísica sustitutiva, materialista, o semimaterialista, de la visión mecanicista de la naturaleza, por obra de la ciencia natural *formalizada* sin reservas, y con la autosuperación del historismo antimetafísico por obra del perspectivismo histórico[237].

Si consideramos ahora la conexión existente, desde el punto de vista de la historia del espíritu, entre las *doctrinas sociales* y las *formas de la vida política* de los pueblos occidentales desde el derrumbamiento de los Estados absolutistas, se encuentran igualmente interesantes identidades estructurales.

237 A las gentes ingenuas que consideran como *a priori* "enteramente imposible" una desaparición de la cultura del saber occidental, debiera recordárseles de continuo la temporal decadencia de la cultura del saber antiguo por obra del Cristianismo y del triunfo de los pueblos nórdicos, como también el triunfo del bolchevismo en Rusia. También el movimiento del fundamentalismo en los Estados Unidos, que aspira a excluir la teoría de la evolución de todos los centros docentes del Estado, es una prueba de mi afirmación de que el democratismo moderno se vuelve cada vez *más hostil* a la ciencia.

En sí no sería una forma de constitución, en el sentido del derecho político, más favorable que otra a la ciencia y a la cultura del saber en general. *Claramente*, sólo resaltan identidades cualitativas *de estilo*, por ejemplo, entro la deducción lógica partiendo de muy pocas premisas como principios y centralismo del Estado y de la cultura, como en Francia, o la identidad de estilo entre la constitución inglesa y la preponderancia de la inducción pragmática, un conjunto *numeroso* da teorías abstractas de igual valor y la "conservación" tradicionalista de los antiguos derechos políticos particulares (Inglaterra). Tales identidades no tienen nada que ver con el fomentar o el dificultar la ciencia y se limitan a dar a los métodos variadas *fisonomías nacionales*. La ciencia, como la filosofía, ha crecido igualmente, o retrocedido, bajo el régimen monárquico absolutista (por ejemplo, el despotismo ilustrado), monárquico limitado, monárquico parlamentario y republicano parlamentario. Solamente las formas de constitución teocráticas y las que descansan en el imperio de las masas y el cesarismo son *profundamente* hostiles a la esencia misma de la ciencia y excluyen esa "clase media culta", que ha sido siempre su sostén *primario* -como ya vio Aristóteles[238]. Por el contrario, la democracia parlamentaria ha estado, como fenómeno sociológico, profundamente enlazada por una serie de supuestos y exigencias *comunes* con el espíritu de la *ciencia* en la era *liberal*. Un primer supuesto era la fe universal en que la *libre discusión*, el sentar y oponer tesis contra tesis,

---

238 Un hecho que allí donde la clase media se derrumba en la proporción que ahora en Alemania sólo permite tener *sombrías* presunciones acerca del porvenir del espíritu científico.

opinión frente a opinión, puede conducir, tanto en la ciencia como en el Estado en general, a la verdad y a lo políticamente "justo", como asimismo engendrar una auténtica convicción. "La libertad os conducirá a la verdad", aunque en un proceso en principio sin límites- tal es la fe común[239]. Es una doctrina rudamente opuesta a aquella otra que invoca *autoridades* decisorias también en la cuestión de la verdad y que descansa a su vez, en la doctrina -que es la del Evangelio- de que únicamente la verdad es lo que "hace libre" (en un sentido ontológico), o sea, que pide el dominio delos "más entendidos"; así ya Sócrates en su lucha contra la democracia ateniense. Las "eternas verdades de razón", absolutamente constantes, de la Ilustración, que precedió a la época "liberal", eran sólo los últimos y muy tenues restos de aquella verdad sustancial que en la Edad Media aun era rica y llena de contenido[240]. La fe en ella fue quebrantada *a una* por el pensar totalmente relativista de la ciencia *positivista* y por la democracia parlamentaria de la era liberal. También en Kant se torna la ciencia, y por medio de ella su objeto, una obra del espíritu humano, sin duda no arbitraria, pero sin embargo libre, determinada por las "leyes de las funciones del pensamiento", y se deshacen los restos de la antigua *ontología racionalista.* La metafísica racionalista de un capital de verdad absoluta, vaciada desde hacía largo tiempo, estacionaria, se deshace con ello no menos que la fe en un derecho natural material y "ab-

239 Sobre este tema trae bastante mi libro *Der Genius des Krieges und des Krieg*; cf. asimismo C. Schmitt, *Die geistigen Grundlagen des Parlamentarismus.*
240 Mucho y bueno sobre este punto y los últimos términos religioso-metafísicos de la fe en una razón absoluta ónticamente válida se encuentra en W. Dilthey y en el *Historismo* de E. Troeltsch.

soluto"[241], apoyada en el cual había exigido, y en su mayor parte impuesto, la anterior democracia todas *sus nuevas "libertades": En su lugar surge la fe en el discutir sin fin* como método para encontrar lo justo. Con arreglo a la fe común de *esta* fase de la ciencia y de la democracia parlamentaria (como forma política), leyes naturales y leyes jurídicas, ya no son, sin duda alguna, materiales y absolutas, cual si fuese "Dios" el supremo legislador y garantizador de ambas, según lo era aun, como resto, en la época absolutista; pero *pueden encontrarse unívocamente en todo instante* de la libre discusión de las opiniones (preexisten, por lo tanto, al acto cognoscente) en virtud de las leyes del sentido de la discusión lógica, enderezada aun a engendrar una convicción racional. ¡Y únicamente una vez "encontradas" así pueden *sancionarse* como leyes del Estado o "*formularse*" como principios de la naturaleza! Análogamente, se imagina a determinadas "fuerzas" realizando las "leyes naturales".

Esto es, el ejecutivo está aquí como allí *subordinado* al legislativo, la fuerza y el poder a la "ley"[242]. En suma -así ha resumido W. Wundt[243] la evolución, certera e ingeniosamente-: primero dio "*Dios*" las leyes, luego la "naturaleza", luego toma la responsabilidad de ellas el investigador que las encuentra, por lo cual también se designan con su nombre. Será exagerada esta forma de expresarse, pero con ella queda jus-

---

241 Lo único que en adelante puede ser cuestión es el admitir un derecho natural material, pero sólo relativo a cada fase evolutiva de la cultura humana ligada por *un* ethos, como Kohler lo ha puesto el primero a discusión en nuestro tiempo.

242 Certeramente empleó ya esta comparación O. Liebmann en su *Analysis der Wirklichkeit*.

tamente caracterizado el espíritu de la nueva época, que socava lentamente también esta fe en la posibilidad de encontrar lo justo y lo verdadero por medio del balanceo de tesis y réplica, así en lo político como dentro de la ciencia. En lo político se llega en todas partes a la creciente descomposición de la antigua y auténtica organización de los partidos políticos, que descansaba en la idea de que el "partido" no está formado en modo alguno por intereses particulares y confesados, sino sencillamente por una convicción de origen *lógico* o tradicional, en cada caso distinta, acerca del "bien común" -se llega a una descomposición causada por todos los grupos de intereses posibles, pero primariamente por los *económicos*, que quitan la "tranquilidad de conciencia" a los partidos y a sus jefes. La social-democracia marxista es el *primer* partido histórico que justifica *conscientemente* su forma misma de partido con los intereses materiales del proletariado, aunque por un rodeo filosófico-histórico también *justifique* su "partidismo" de un modo *ético* y mítico-histórico, atribuyendo al proletariado un papel salvador, no sólo de sí mismo, sino del *mundo*; pues cuando después del período intermedio de la "dictadura del proletariado" quede abolido el Estado clasista en general, se habrá logrado dar el "salto a la libertad" de *todos*. Sólo por virtud de esta doctrina recobra la socialdemocracia marxista temporalmente, hasta la época reformista, su tranquilidad de conciencia como partido. En cuanto a la ciencia, aparece reemplazando al liberalismo cientificista el *espíritu* -no se trata de la *teoría* filosófica especial- del *convencionalismo* y del *pragmatismo*, que "*sienta*" sencillamente y a modo de ensayo sus "su-

[243] Cf. W. Wundt en *Philosophische Studien*, el artículo *Was sind Naturgesetze*?

puestos" y los justifica únicamente por su puro éxito en garantizar la "unidad lógica de la imagen del mundo" o incluso por la "fertilidad" en sentido práctico. Las "leyes naturales" tórnanse para este modo de pensar más y más simples "leyes del gran número". *Ambas* veces es la consecuencia del nuevo modo de pensar la "dispersión" hasta correr el peligro de "ya no poder entenderse" y el creciente optimismo de las direcciones de intereses preponderantes. Pero una vez conocido el peligro, resuena enseguida en la esfera del saber la llamada a la *metafísica* o, *por desgracia*, más frecuentemente aún, la llamada a la sujeción autoritaria a una sustancia de verdad *antigua*, que siempre se ofrece entonces por todos lados como una mercancía, y las más de las veces se vende muy barata a unas conciencias hambrientas de sumisión, desesperadas; y en cuanto a la esfera política, resuena *al mismo tiempo* la llamada a la "abolición del parlamentarismo superviviente", a la "dictadura" de derecha o de izquierda y cosas semejantes. Así es como el cientificismo liberal y el democratismo parlamentario han corrido lentamente con este principio *común* casi hasta la muerte, para dejar sitio entre tanto a desesperados clamores de importancia literaria -no política- por la "decisión", la dictadura, la autoridad. También en la política cultural tiene que producirse con ello un cambio. El democratismo parlamentario significa en la política cultural interior de los Estados la pura provisión paritaria de todos los cargos y puestos, incluso de los que afectan al saber (Universidades, Institutos, etcétera), y engendra el deseo de una "teoría de la idea del mundo", sin supuestos o sin que suponga una idea del mundo, engendra la *angustia* sistemática, por decirlo así, en especial ante la

tesis que afirman y valoran. En lugar de estas dos exigencias aparece en la decadencia del principio liberal y en el aspecto de la sociología del saber la "*liga*", que se imagina de nuevo en la posesión de una verdad "absoluta", y sienta fuera de los institutos del saber pertenecientes al Estado o a la Iglesia afirmaciones y dogmas tanto más osados cuanto menos puede consolidar *racionalmente* su base; y en la política aparecen igualmente las "ligas" de variedad fascista y comunista con milicias libres o no pertenecientes a los ejércitos regulares. Los grupos que así quieren dejarse "ligar" son en todas partes los débiles; las más de las veces, hombres con un enorme impulso de sumisión. No son ya la verdad y el derecho, que como "ideas" que son, son cínicamente despreciados, lo que buscan, sino un "señor" que les *diga* lo que han de hacer y omitir[244]. También esta línea de la evolución ha terminado en un estado que sólo *podría* ser superado por una época relativamente metafísica, que, en estrecha unión con la *ciencia*, no con la mera "literatura" de una "liga", podría renovar una vez más la fe en la fuerza de la *razón* humana. El parlamentarismo formal de las meras "teorías de la idea del mundo" no basta, naturalmente; ni *tampoco* basta su unión con un "aguardar" el profeta o una "filosofía profética[245], categoría que no existe, u otras fuentes de conocimiento "irracionalistas" y unos especiales "videntes" por virtud de estas fuentes. Pero lo que menos basta es el marxismo y *soidisant* "socialismo científico", mil veces socavado, que es sólo una utopía seudoteoréticamente fundada que se da como resultado "necesario" de una

244 Véanse en Spengler las palabras finales de *La decadencia de occidente*.
245 Cf. Max Weber, Radbruch, Jaspers.

evolución; y que -en la medida en que contiene algo de verdad- es todo menos una teoría de la evolución *histórica universal con algún sentido*, y que en cuanto metafísica, que es lo que por desgracia es en efecto, sólo conseguiría hacer entre auténticas metafísicas un efecto cómico.

Planteemos todavía una cuestión antes de examinar una última y especial línea evolutiva de naturaleza política y su acción sobre el mundo del saber, la situación *europea* en la política universal nacida de la *guerra mundial.* ¿Cuáles son más ventajosos al progreso del saber, los *grandes Estados* y las *potencias imperiales*, o los *pequeños Estados*? La cuestión ha sido frecuentemente planteada, pero las más de las veces insuficientemente respondida. Una cosa es cierta y se sabe hace largo tiempo: la cultura del saber, pero en especial la de la ciencia positiva, es en alta medida dependiente de aquellos territorios y naciones en que entran y salen ágiles corrientes de fuerzas múltiples y que representan *individualidades* estatales y nacionales también en el aspecto político. Ya Guizot ve en la incomparable *multiplicidad* de Europa -comparada con los gigantescos imperios asiáticos relativamente uniformes- una suprema condición de su liberalismo, de su relativa humanidad y de su activo espíritu de libertad en general. También hay que añadir la moderación del clima, que en el Norte fuerza a un duro trabajo, en el Sur deja más espacio libre al goce contemplativo del mundo, el *equilibrio* entre estas tendencias y la variada organización geopolítica. Las muchas culturas particulares de las ciudades griegas, frente a Roma, cuya aportación al saber *no* creció, seguramente, con su extensión en el Imperio romano; las numerosas individualidades étnicas y los

múltiples contrastes políticos en Alemania, en oposición a Francia, cada vez más unitaria desde Richelieu, y al "imperio" inglés, que absorbe en la práctica partes demasiado grandes de la energía espiritual, son relativas ventajas para el desenvolvimiento de las ciencias y en particular también de las diversas formas del saber. Los antagonismos confesionales acrecientan aun más la *libertad* de la ciencia, si bien limitando en la misma proporción la posibilidad de la unidad de la metafísica. La riqueza en la diferenciación de clases, la multiplicidad de los estamentos rurales y urbanos y el vaivén de sus luchas significan asimismo -sin duda, hasta un cierto *grado*, en que sofocarían necesariamente todo progreso tranquilo- una ventaja para el desarrollo de las ciencias; no tanto de la metafísica, que requiere más el sosiego y la posibilidad de desplegarse sobre una humanidad relativamente uniforme. También la guerra, cuando no es guerra de aniquilación y exterminio o tiende a reducir pueblos enteros al proletariado, ha dado siempre poderosos impulsos a las ciencias positivas, simplemente por obra de las necesidades de la *técnica guerrera*; para el espíritu metafísico, por el contrario, es desfavorable, como para el religioso, por lo que los poderosos imperios pacificados de Asia han ofrecido un suelo más fecundo para el desenvolvimiento del saber religioso y metafísico. Estos imperios gigantes y uniformes dan al cavilar del hombre más fácilmente un contenido de eternidad, engendran el *sentimiento de la duración*, hacen vivas las disposiciones para realizar el acto de la ideación esencial frente a toda existencia accidental. Engolfan al espíritu y al ánimo mucho menos en las "circunstancias del ahora, del aquí y del cómo" de las cosas y

procesos y hacen resaltar los grandes problemas *esenciales y constantes* de la existencia y de la vida, las cuestiones "¿qué es vida, muerte, juventud, dolor, etc., en general?", de un modo tanto más fácil cuanto que la vida misma de la sociedad ostenta un carácter relativamente constante. Los verdaderos pequeños Estados, en particular los llamados Estados "neutrales", cuando son bastante ricos y están fuertemente organizados en clases, están, al menos en la época imperialista de los grandes Estados y de los imperios universales, *más favorablemente* dispuestos para la rigurosa cultura del saber teorético en general que las grandes potencias y en particular las potencias mundiales. Y ello, ante todo, por dos razones. Los neutrales son, en primer término, *más objetivos* frente a todas las naciones; toman de todas lo que hay de bueno en la filosofía y en la ciencia, de suerte que en ellos existe mucho menos el peligro del aislamiento y de la formación de mitos nacionales. ¿Qué no debió un Jacob Burkhardt a su ciudad de Basilea?[246] Los neutrales son, en segundo lugar, de un espíritu contemplativo, teorético, pues se hallan más sustraídos a la lucha y a la superaceleración del tempo de la vida. Desde G. Schmoller se sabe qué extraordinariamente *pocos* hombres de ciencia importantes han dado las *metrópolis* (París, Berlín, Londres), aun cuando en el último período de su *vida* haya que buscarlos frecuentemente en las grandes ciudades -las más de las veces *no* con beneficio para su trabajo. Holanda, Dinamarca, Suiza, España, etc., han dado por esto enormemente a las

---

[246] Cf. el libro de Karl Joël sobre Jacob Burckhardt como filósofo de la historia. Actualmente son una gran serie de los más eminentes hombres de ciencia (por ejemplo, Lorentz, Bohr, Arrhenius, Einstein) ciudadanos de Estados neutrales.

ciencias, justo en la época imperialista de Europa. Pero como, por otra parte, a estos pequeños Estados les falta la fuerza del impulso técnico, la abundancia de materiales, también la riqueza, que poseen las grandes potencias mundiales, está en ellos relativamente menos desarrollada la ciencia positiva, pero, en cambio, más, en proporción, el sentido filosófico-metafísico.

LA GUERRA MUNDIAL Y LA CULTURA DEL SABER. NECESIDADES EUROPEAS

Llego a mi última cuestión: *la acción ejercida en principio por la guerra mundial sobre la estructura sociológica del saber en Europa*. No me refiero a las trabas y a las separaciones impuestas a los pueblos en la estimación y la consideración de su bien de saber -separaciones que se borrarán a toda prisa y que ya se han borrado grandemente con la desaparición de la psicosis bélica. E1 principio de la internacionalidad de la ciencia es demasiado *poderoso* y ha arraigado en intereses demasiado *poderosos* de la Humanidad, para que pudiera ser puesto en tela de juicio seriamente y para largo ni siquiera por la mayor de las guerras. Lo que pregunto es otra cosa: ¿cómo actuará el efecto total de la guerra mundial sobre la relación que existe entre el saber positivo y técnico, y, por otra parte, el deseo de saber metafísico? La respuesta no puede ser sino una, al menos para quien conoce algo el asunto: *jamás* recuperará la Europa continental aquel puesto de *pionnier absoluto* y dominante de la civilización universal que ocupó en la época de coyunturas de política y de economía mundiales *excepcional-*

mente favorables en la historia universal que fue la última era anterior a la guerra -ni tampoco lo recuperará Inglaterra, pues que se le ha hecho imposible por muchas razones el único camino posible para ello, la "*splendid isolation*". Los antiguos países agrarios ultramarinos y Rusia, también las culturas asiáticas orientales bajo la dirección del Japón, no sólo han aprendido de Europa para largo los métodos y artes de edificar industrias fundadas en la técnica y en la ciencia positiva; han progresado ya por sí mismos tan considerablemente en esta edificación, que no está demasiado lejos el momento en que puedan decir sin reservas a Europa que "el moro ha cumplido su deber con ella y puede marchar libre". El ritmo en el aumento de la población europea que vio el período que va desde el comienzo del siglo XIX hasta la guerra mundial, y, por tanto, la más poderosa consecuencia y concausa del tempo de la tecnificación e industrialización y del tempo del progreso en las ciencias positivas, está completamente excluido para el futuro por la tendencia a la *disminución* del rendimiento del trabajo, que se impone de nuevo, contra fuerzas opuestas sólo episódicas[247]. Cierto que es por lo pronto América quien se ha apoderado del papel de *pionnier* universal en la propulsión de la técnica y de las ciencias positivas con iguales tempos -América, que dentro de la zona de irradiación de la civilización eurásica ha ganado hasta ahora el grande y cruel juego de la lucha universal. Pero los progresos de la mezcla de sangres en la América de los Estados Unidos y la

---

247 Excelentemente indica el libro de Harald Wripht sobre la población (con una introducción de J. M. Keynes) la multitud de hechos que sirven de base a este juicio.

creciente relegación, de las capas directivas anglosajonas en la América moderna, su nuevo y ascendente socialismo y comunismo, sus fuertes corrientes culturales impulsivamente revolucionarias y dirigidas contra la tradición anglopuritana[248], su poderoso contacto con China y las grandes culturas orientales, en que no sólo da, sino que *toma* también mucho (lo que se olvida totalmente las más de las veces), harán que se desarrolle, aunque con lentitud, un tipo directivo que presentará asimismo un carácter relativamente cada vez más contemplativo y de más calor humano[249]. Prescindo totalmente del grado y de los peligros de los conflictos americano-japoneses. Por otra parte, lo muy poco, pero *profundo*, que posee en común el espíritu alemán con la esencia de Rusia -a saber, el existir y "vivir alternativamente entre dos zonas del ser[250], una religioso-metafísica y otra práctico-terrena-, promete, por obra de la pérdida de la guerra, por obra del derrocamiento del zarismo y en vista de las nuevas y poderosas necesidades de ayuda alemana sentidas por Rusia en su incesante industrialización, una *compenetración entre la cultura oriental y la occidental* de nueva especie, por lo cual no entiendo vagas teorías literarias o "ideas" y "programas" políticos que son medio rusos, medio alemanes, sino un futuro y lento *proceso* sociológico del saber y de la cultura que todavía no es abar-

---

248 Cf. la buena descripción hecha recientemente por G. Hübner en su artículo *Amerikanische Kulturproblente. Preussische Jahrbücher.*

249 A mi ver, con toda justeza lo hizo resaltar ya W. James y lo ha hecho también Tagore en la conferencia que ha dado en Tokio sobre sus impresiones de América

250 Nadie más parece haberlo puesto de manifiesto mejor, por haberlo hecho con más circunspección, que A. Weber en su artículo sobre *Dautschland und dar Osten.*

cable con la vista en ningún sentido. Con lo que se llama una "orientación" política, más o menos arbitraria, hacia Oriente o hacia Occidente ha esta cuestión lo mismo que ver que con la cuestión de si en el futuro tendrá término *la* historia que L. von Ranke ha llamado historia de los "pueblos romano-germánicos".

Más fácil, en todo caso, es de esperar de un intenso comercio económico y técnico con Rusia, que también cobra en el dar y tomar significación para la sociología del saber, una *descarga de la tensión* en que se está, si no con el Occidente en general, al menos con América e Inglaterra. Pues la angustia anglosajona ante la posibilidad de que el "deudor moroso" torne a ser de nuevo el antiguo "peligro" para América e Inglaterra en la concurrencia económica universal -si se le permite trabajar de tal suerte que pueda pagar sus deudas-, se aminora si la línea del comercio técnico y económico se deriva en *direcciones* donde resulten menores las posibles superficies de razonamiento. Desde el punto de vista de la sociología del saber apuntan también todos estos hechos *a lo mismo* a que vimos converger las demás evoluciones: al hecho de que incluso sin una moderación *querida* de los tempos en *la evolución* científico-positiva y técnica -que sin duda existe como un "peligro" para el progreso científico y técnico con que amenaza la disminución de los grandes y anormales *impulsos*, fundados en coyunturas universales que jamás retornarán, que llevaron a un crecimiento de población en adelante imposible- en la Europa del futuro volverá a haber más espacio y volverá a quedar *libre* más energía espiritual para las tareas del saber filosófico y metafísico, tan largo tiempo descuida-

das. Estas tareas son demasiado caras especialmente al espíritu alemán y a sus dotes nativas, y están arraigadas en él con demasiada profundidad, para que hubiesen podido destruirlas *por entero* la política superrealista de los tiempos postbismarckianos y la donquijotería de un positivismo como no le han conocido en la misma época ni siquiera los pueblos occidentales e Inglaterra. Lo que en toda Europa, y probablemente en el mundo, retrocederá de un modo considerable, en favor de la dirección hacia la *pura* teoría o filosofía, no será en verdad la ciencia positiva y la técnica, pero sí el positivismo, cientificismo y tecnicismo -que tienen con la técnica científica la misma relación que el nacionalismo con un buen *sentimiento* patriótico, y que, como vimos, son a la larga incluso sumamente *peligrosos* para la ciencia y la técnica, pues que hacen ahogarse a la tecnología en industria y a la ciencia en tecnología. Europa, que con excesivo arranque ha ceñido en breve tiempo la esfera terrestre con su civilización; Europa, esta joven demasiado pendenciera y demasiado molletuda, no necesita sino encontrar un *límite* -indirecto e incluso puesto por la difusión *demasiado* rápida de sus métodos- a su superactivismo, hasta llegar a *aquella* medida de reflexión y de reposo que le haga encontrar en la *metafísica* una palabra nueva; que le haga *moderar* la penetración de sus iglesias por el superpragmatismo y la política, a favor de uniones religiosas más hábiles, pero más llenas de afina, siguiendo el ejemplo del Oriente, pero también siguiendo los ejemplos de su gran pasado de religiosidad *universal* prerreformatoria y pretridentina; y en política, que le haga abolir los anárquicos métodos europeos, que culminaron en coaliciones de potencias hechas

ante todo según la pauta de la lucha por zonas extraeuropeas de expansión y trajeron su *autodestrucción* en tan grandes términos. Europa pensará en lo por venir *primero* en Europa, y únicamente luego en el Golfo Pérsico, y en Kiautchou, y en Marruecos, y en Trípoli, y no sé en qué más -no al revés; y primero en el *mínimo* de convicciones metafísicas comunes que haga *posible* una fructífera cooperación de sus ciencias e impida su *degeneración* positivista, o romántica, o proletaria- y únicamente después en la valoración industrial de sus resultados. Y no se me ocurre decir "así debe ser". Será así, probablemente, pues todas las direcciones de su evolución, obedientes a la lógica del sentido de los factores ideales y reales que contribuyen a determinar el saber, convergen en este fin *uno*.

Pero si prevemos con alguna probabilidad que éste será el curso de las cosas, fuera superlativamente extraño que la nueva *situación* que ha surgido del plan Dawes, de nuevo nacido ante todo -al menos a medias- del espíritu de la *competencia científica*, no se plasmase en una *obra* y en una *institución* duradera de naturaleza gnoseosociológica. Todos los grandes hombres de ciencia y guías espirituales que abogan conscientemente, cualesquiera que sean su idea del mundo y sus convicciones de partido, por estos nuevos métodos políticos, fundados en la intensificación de la productividad internacional del trabajo científico, y por el abandono de la antigua política de poder, debieran darse clara cuenta -y se la dan, como he podido hace muy poco comprobar personalmente por lo que se refiere a Francia al menos- de que unos métodos políticos semejantes, si han de ser algo más que el cartel

momentáneo de una pasajera lucha electoral, si han de conseguir *durar*, requieren una nueva *atmósfera* espiritual y gnoseosociológica, y un lugar y una institución desde donde esta atmósfera se halle en situación de irradiar enérgicamente en todas direcciones. Una institución semejante sería una "*Universidad paneuropea*", como aquella a que aspira, en todo caso con una orientación básica en principio exacta, la organización intelectual internacional anexa a la Sociedad de Naciones. No es éste el lugar de describir en detalle ni de someter a una crítica el estado actual de los acuerdos prácticos. Lo único que se debe decir aquí es que no debe perderse ya nunca la *idea* de una Universidad semejante y la seria *voluntad* de realizarla lo mejor posible. Lo que en primer lugar le incumbiría -prescindiendo de la importante inteligencia personal entre los núcleos *directivos* filosóficos y científicos de las naciones acerca de la cooperación de estas sus naciones en la filosofía y en la ciencia bajo todos los aspectos- no sería el proporcionar un lugar, por decirlo así, para lo que he llamado anteriormente el "nuevo coloquio entre las ideas del mundo correspondientes a los distintos círculos de la cultura universal", *sino el cultivar los problemas específicamente europeos.* Respecto de las ciencias del espíritu, debieran encontrar un cultivo *especial* las raíces *comunes* de la filosofía, arte, ciencias, religión europeas en la historia y los cruces, recepciones e influencias de unas culturas nacionales sobre otras, hasta aquí sólo módicamente conocidos. Con referencia al Estado y a la economía debiera ocupar el punto céntrico la cuestión que en su prólogo al libro de Harald Wright sobre la población designa J. M. Keynes como "el problema más interesante del mundo" -entre los proble-

mas, al menos, a que el tiempo nos dará alguna respuesta-, a saber, "si proseguirá el progreso económico tras un breve intervalo de descanso y restablecimiento, o si los magníficos tiempos del siglo XIX fueron un *episodio* pasajero". No es necesario decir a qué respuesta a esta cuestión nos inclinamos Keynes y también yo. Como quiera que sea, ya el *examen* de esta cuestión por todos sus lados, sobre una base demográfica, económica, histórica, política, histórico-jurídica e histórico-política, *requiere* imperiosamente una institución semejante, que eleve por fin a una conciencia clara y a un juicio ponderado de la realidad la situación radicalmente nueva del continente europeo en el mundo y que contrarreste *de un modo enérgico y luminoso* los sueños insensatos de la inercia histórica y las torpezas de una mera política de opiniones y sentimientos, que siguen posando como nieblas sobre tan grandes círculos de las naciones europeas y extienden los velos más densos ante la mirada de su espíritu. *No* existe para Europa perspectiva de recobrar una situación simplemente soportable en el mundo "en tanto" -como se expresa Wright- "dicte la rivalidad nacional las medidas de los hombres de Estado, mientras estos mismos hombres de Estado recurren a todo para que el número de los ciudadanos siga aumentando en interés de la guerra, al mismo tiempo que las distintas clases hacen que disminuya dentro de la economía de cada nación el rendimiento de la producción con la lucha por su distribución; a lo que hay que añadir el *trágico* círculo de que en la medida en que crece la población y disminuye la productividad del trabajo, pueblos y clases encuentran cada vez más *motivos* para proseguir esta lucha". "Dos caminos hay por los que se puede

prevenir el inminente peligro. Primero, elevando la productividad del trabajo; por otra parte, limitando la frecuencia de los nacimientos. *Ambos* son indispensables, si ha de ser soportable nuestro porvenir".

El hacer entrar lentamente, desde una Universidad europea, como *centro dinámico de ilustración paneuropea*, estas y análogas ideas en los institutos del saber y en las Universidades *nacionales*, difundiendo en su casa los investigadores de las distintas naciones, allí llamados temporalmente, lo que allí hayan aprendido enseñando, y teniendo simultáneamente en cuenta las Universidades nacionales el tiempo que los estudiantes hayan trabajado en la nueva Universidad, paréceme ser *uno* de los caminos por los que puede dárseles un nuevo *impulso* de fecunda cooperación a las ciencias del espíritu y a las ciencias sociales, de una estrechez nacionalista cada vez mayor, así en sus métodos como en su contenido, en el curso del siglo XIX.

No es necesario añadir que en semejante lugar podrían cultivarse y aclararse los problemas de una *Sociología del saber*, seria y rigurosamente teorética, en aquella medida y forma que corresponde a su significación e importancia, *largo tiempo pasada por alto*, especialmente en nuestro país.